

UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XX

1955



PRINTED IN SPAIN

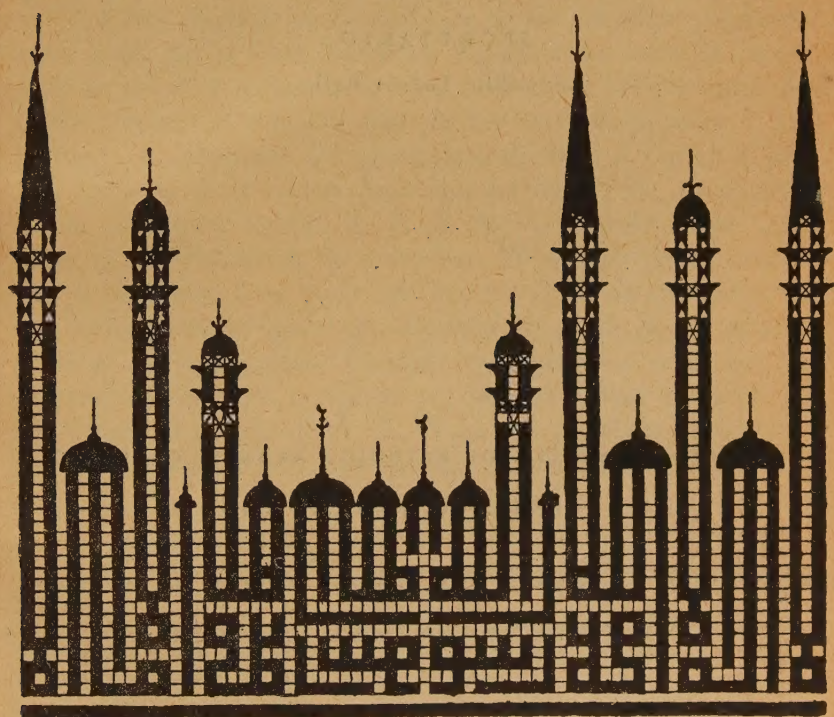
Imprenta y Editorial Maestre, Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XX



MADRID-GRANADA. 1955

DIRECTOR:

Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis
Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE
SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGA-
CIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

EL LIBRO CONPLIDO EN LOS IUDIZIOS DE LAS ESTRELLAS

A Félix Monge.

CUANDO el 12 de marzo de 1954 concluí mi edición del *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, publicada entre tanto por la Real Academia Española, no tenía la intención de volver a hablar de la obra de Ibn Abi-l-Riṣāl antes de poder ofrecer un volumen más de los tres proyectados ¹. Sin embargo, exactamente dos meses después llegó a Zurich el primer fascículo de la revista *Speculum* del año 1954, que contiene un importante estudio de A. R. Nykl, titulado *Libro Conplido en los Juizios de las Estrellas*. Mi edición estaba entonces ya en prensa y no pude más que referirme en dos notas ² a este artículo recién aparecido. Prometí tratar de él más detenidamente en otra ocasión. Cumplir esta promesa es el fin del presente estudio, que no quiere ser definitivo, sino más bien un comentario al trabajo de A. R. Nykl con objetivos preferentemente metodológicos ³. Los resultados definitivos sobre el *Li-*

¹ Véase *Libro conplido*, p. xviii.

² Son las notas 67 y 116 de la Introducción. Véase *Libro conplido*, pp. xlii y lv.

³ Creo deber contestar a A. R. Nykl aún por otra razón. En la p. 85 habla del proyecto de editar el mismo *Libro conplido*, en colaboración con los señores Víctor R. B. Oelschláger y James H. Herriott. Tengo que insistir en que cuando esta noticia llegó a mi conocimiento, mi libro estaba ya en prensa. Rechazo, por tanto, las acusaciones que formuló el señor Herriott en cartas dirigidas el 1º de

bro conplido los pienso presentar en los dos restantes volúmenes proyectados. Espero firmemente que, aun conteniendo críticas, A. R. Nykl pueda considerar mis notas a su artículo como uno de los «welcome comments» que deseaba ¹.

LA TRANSCRIPCIÓN

La transcripción de las muestras del texto castellano que ofrece el autor no es del todo correcta. He aquí la lista de los errores e inexactitudes:

junio de 1954 a la Real Academia Española y al Profesor Steiger, de Zurich, re-prochando a la Academia y a nosotros una falta de ética profesional por haber publicado un manuscrito inédito, en cuya edición se sabía que estaban trabajando los investigadores de Wisconsin. Es verdad que en un artículo necrológico sobre Antonio G. Solalinde, al que me refero en la nota 116 de mi Introducción (véase *Libro conplido*, p. LV), Joaquín Ortega habló del proyecto de Solalinde de publicar, con sus discípulos americanos, todas o casi todas las obras del Rey Sabio, entre ellas el *Libro conplido*. Pero desde entonces han pasado diecisiete años y ninguna de las obras ha sido publicada. A mi parecer, esta circunstancia ha quitado a los investigadores de Wisconsin el derecho de considerar exclusivamente suyo el campo alfonsí. La ciencia no progresa por proyectos no realizados que sustraen a la investigación general, por un número ilimitado de años, obras de tanta importancia como las alfonsinas. No cambia nada en esto otro artículo sobre las investigaciones alfonsinas en Wisconsin, citado igualmente en mi Introducción (véase *Libro conplido*, pp. XVIII y LV, notas 1 y 116), en el que L. A. Kasten habla del *Libro conplido* como de un «texto editado por el Seminario de Wisconsin». En primer lugar el autor tendría que aclarar lo que entiende por *editado*, y en segundo lugar el *Libro conplido* está otra vez incluido en la lista de casi todas las obras alfonsís, cuya publicación estaba, sí, proyectada desde mucho tiempo atrás, pero nunca realizada. Lo mismo puede decirse de una comunicación de J. Ornstein sobre *Mediaeval Spanish Studies at the University of Wisconsin* (*Bulletin of Hispanic Studies*, 27 [1950], pp. 88-93), donde tampoco se habla de un proyecto concreto de publicar la edición del *Libro conplido*. La primera alusión a tal proyecto, la contiene el artículo de A. R. Nykl, que se publicó cuando mi edición del *Libro conplido* estaba en prensa y que, por tanto, de ninguna manera se puede alegar como prueba de una falta de ética profesional mía o de la Real Academia Española. Repito aquí lo que dije en la nota 116 de mi Introducción (véase *Libro conplido*, p. LV), es decir, que tengo la firme esperanza de poder ponerme de acuerdo con los investigadores americanos en lo que atañe a trabajos futuros sobre el *Libro conplido*.

¹ Véase Nykl, p. 85.

juizios.

Como título del tratado astrológico de Ibn Abi-l-Ri'âl, A. R. Nykl da *Libro Conplido en los Juizios de las Estrellas*. Sería lamentable que, en adelante, el título de la obra se citase bajo esta forma. Pues *juizios* no sale ni una sola vez en todo el manuscrito. Leemos siempre *iudizio(s)*, forma más frecuente y que por eso he escogido para el título de mi edición, o *iudicio(s)*¹.

los buenos philosophos e «priuados» (Nykl, p. 91, 26).

La suerte de estos buenos filósofos es casi trágica. En ninguna de las transcripciones que se han publicado del prólogo del *Libro conplido* veo transcrito en forma correcta su segundo epíteto, que no puede ser otro que *prouado*². A la *p*- inicial va unida la abreviatura de *ro* de modo completamente inequívoco. Resolverla en *ri* es paleográficamente imposible y da un sentido cuya extrañeza ya por sí sola hubiera debido recomendar la comprobación y corrección.

El amanuense que hacia fines del siglo XIV escribió la copia del *Libro conplido*, conservada en la Biblioteca Central de

¹ En todo el manuscrito, *iudizio(s)* sale 80 veces, *iudicio(s)* 42 veces.

² Domínguez Bordona, *Juicios*, p. 173, y Muñoz Sendino, *Escala*, p. 86, dan igualmente *priuados*. La transcripción de Rico y Sinobas, *Astronomía*, III, p. x (compárese *Libro conplido*, p. lvi), presenta *peruados*, forma aún más absurda, pero que el autor cree poder incluso explicar, diciendo que eran «los buenos filósofos pervados ó pasados de la antigüedad» (p. x). — Nykl no parece conocer esta transcripción de Rico y Sinobas. Cita, de modo incompleto y en parte equivocado, las páginas del *Libro conplido* que transcribe Rico y Sinobas en el tomo V de su edición (véase *Libro conplido*, p. lvi, nota 117), y añade: «not in the Prologue» (Nykl, p. 88, nota 6). Esto último va contra Steinschneider, que con toda razón (si bien no indica el tomo justo) afirma que Rico y Sinobas transcribe también el prólogo. Sorprende constatar que dos páginas después, al hablar del traductor del *Libro conplido*, Nykl cite según esta transcripción, antes desconocida, el nombre de «Juda fi de Mosse Alcohen su alphaqi et su mercet». No parece darse cuenta, sin embargo, de que se trata de la misma mención de Yēhudā b. Mošē alegada pocas líneas antes como del «translator of *Al-Bāri*» (Nykl, p. 90).

Barcelona ¹, da sin abreviatura la forma correcta *prouados* ². También la versión latina de Alvarus, que, en oposición a la de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio, contiene el prólogo, presenta la forma *probatorum* ³.

He insistido en este detalle con el fin de mostrar hasta qué punto un azar feliz nos permite llegar a una comprensión perfecta del texto del *Libro conplido*. Además del original árabe, podemos recurrir a dos traducciones latinas y a un fragmento castellano. Y aun si, como en este caso, fallan el original árabe y una de las traducciones latinas, nos quedan suficientes recursos para acertar en la interpretación ⁴.

alfaquim (Nykl, pp. 90, 30 y 91, 27).

El prólogo llama a Yēhudā b. Mošē *alfaquim* de Alfonso el Sabio. Dos veces transcribe A. R. Nykl esta palabra, la primera vez como *alfaquin*, la segunda como *alphaquin*.

No quiero hablar aquí del error obvio que contiene la segunda de estas transcripciones (*ph* en vez de *f*), sino del problema de la consonante final, mucho más sutil. El interés de los razonamientos que siguen se centra en dos puntos. El primero es el de justificar la transcripción *alfaquim*, adoptada en mi edición (*Libro conplido*, p. 3 a 23). En segundo lugar espero probar la necesidad casi absoluta de transcribir en cursiva las letras que en el manuscrito van abreviadas. Pues detrás de una abreviatura puede estar un problema digno de estudiarse, pero que

¹ Véase *Libro conplido*, p. LX.

² Ms. 981, f^o 1 a 24. Esta forma del manuscrito de Barcelona incluso puede verse impresa en B. J. Gallardo, *Ensayo de una Biblioteca Española de Libros raros y curiosos*, I, Madrid 1863, col. 161. Véase *Libro conplido*, p. LX.

³ Mss. Escorial J-II-17, f^o 1 v 2, y Vaticana Palat. Lat. 1370, f^o 65 v 25.

⁴ Para establecer el texto definitivo de mi edición, me he valido muchas veces de las correspondencias latinas y árabe. El caso más elocuente es el de la resolución de la abreviatura .y. (véase *Libro conplido*, p. 40). En este mismo estudio, al hablar de «mercet», mostraré cómo, también para resolver problemas semánticos, la correspondencia latina de un pasaje puede ser de suma importancia. Véanse pp. 32-36.

el lector de una edición no puede ni sospechar si las letras abreviadas no se distinguen de las demás.

En el caso de la palabra que nos ocupa, el manuscrito ofrece la forma *alfaqui*, con un pequeño trazo sobre la *i*, abreviatura de la consonante final ¹. ¿Cómo resolver esta abreviatura? Desde el punto de vista paleográfico el trazo puede estar tanto por *-n* como por *-m*. A. R. Nykl se decide por la primera posibilidad, en tanto que en mi edición he adoptado la segunda.

A primera vista parece imponerse la solución escogida por A. R. Nykl, y esto por las siguientes razones:

1^a La paleografía permite resolver la abreviatura en cuestión tanto en *-m* como en *-n*, pero son mucho más frecuentes los casos en los que corresponde a *-n*, sobre todo en final de palabra.

2^a Todos o casi todos los diccionarios citan la palabra con *-n* final ².

Si contra estos argumentos, aparentemente decisivos ³, he-

¹ Ms. Biblioteca Nacional, 3065, f^o 1 a 37.

² Diccionario de la Academia, s. v. *alfaqín* y *albaquín* ²; Diccionario Histórico, s. v. *alfaqín* y *albaquín*; J. Corominas, Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, I, Madrid, 1954, s. v. *alfaqín*; Eguílaz, Glosario, s. v. *albaquín*; R. Dozy, W. H. Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe, 2^e éd., Leyde/Paris 1869; s. v. *albaquín*. Añade, sin embargo, «aussi *alfaqim* (chez Villanueva XVIII, 294, trois fois)». — V. R. B. Oelschläger, A Medieval Spanish Word-List, A preliminary dated vocabulary of first appearances up to Berceo, Madison 1940, s. v. *albaquim*. Es éste el único diccionario que cita la palabra con *-m*. Pero los cuatro ejemplos que ofrece no prueban nada con respecto a la consonante final de la palabra en castellano antiguo. Son formas tomadas de documentos mozárabes redactados en árabe, que sólo en la traducción de González Palencia (*Mozárabes*, II, pp. 1 y 13, III, pp. 75-76) se leen como «*alhaquim*». Además hay que excluir el último ejemplo (*haquim*, véase González Palencia, *Mozárabes*, III, p. 234, donde lleva acento en la *a*) por corresponder al árabe *ḥākim* y no *ḥākīm*. — Neuvonen, *Arabismos*, p. 151: *albaquín*. Al citar la forma *alfaqín* (Rico y Sinobas, *Astronomía*, I, p. 206) añade, sin embargo, en nota: «Según el apunte del profesor Tuulio, H: *alfaqim*». Además, parece dispuesto a corregir la forma «alquimes» de la *Primera Crónica General* (véase p. 7) en «alhaquimes», relacionándola con *albaquín*.

³ Digo «aparentemente» por dos razones. De un lado sería fácil reunir muchos ejemplos donde, en manuscritos alfonsíes, el signo abreviativo sobre una vocal final corresponde indudablemente a *-m*. Piénsalo, entre otros, en los nombres de

mos transcrito la palabra con *-m* final, no ha sido sin otras razones que, a nuestro juicio, son aún más concluyentes. Helas aquí:

La palabra sale otra vez en el mismo *Libro conplido*, sin abreviatura ninguna: alfaquimes (*Libro conplido*, p. 157 b 32-33). En vista de este plural tendríamos ya que inclinarnos a resolver en *-m* la abreviatura del prólogo. Pero hay más. En otras obras alfonsíes, traducidas por Yēhudá b. Mošé, se da a éste el mismo título de alfaquim, en las formas siguientes ¹:

Libro de las cruces (Ms. Biblioteca Nacional, 9294).

alfaquim f^o 2 b 31.

alfaquim f^o 201 b 29.

Libro dell alcora.

alhaquim Complutense f^o 24 a 18 ².

alfaquim Complutense f^o 38 a 7 ³.

Abraham, Adam, Canaam, Aram, frecuentes en la Primera Parte de la *General Estoria* y cuyas abreviaturas resuelve Solalinde, con toda razón, siempre en *-m* (véase Solalinde, *General Estoria*, *passim*). De otro lado ninguna de las formas en las que se basan los respectivos artículos de los diccionarios citados presenta en el original una *-n*, como luego mostraremos al reseñar los ejemplos de *alfaquim*. Una vez más, la transcripción de Rico y Sinobas ha llevado a la investigación filológica a conclusiones muy problemáticas, si no equivocadas.

¹ Las cito a base de fotocopias y apuntes hechos personalmente sobre los originales. Me complazco en dar las gracias a don Tomás Magallón, fotógrafo de la Biblioteca Nacional de Madrid, por haberme facilitado las fotocopias del precioso códice original de los *Libros del saber de astronomía* (Biblioteca de la Universidad de Madrid, n^o 156 del catálogo de Villaamil y Castro), que sólo he podido manejar una vez y durante pocas horas. En adelante lo citaré como *Complutense*.

² Rico y Sinobas, *Astronomía*, I, 153: *alhaquin*, y ésta es la forma que citan el *Diccionario Histórico*, Eguilaz, *Glosario*, y Neuvonen, *Arabismos*.

³ Discuto más adelante el problema de si este «Mosse nuestro alfaquim», que por mandato de Alfonso el Sabio compone un capítulo adicional al tratado dell Alcora, es o no es Yēhudá b. Mošé. Rico y Sinobas, *Astronomía*, I, p. 206, da *alfaquin*, y en su transcripción se basan tanto el *Diccionario Histórico* como Neuvonen, *Arabismos*, el cual, sin embargo, añade en nota que según los apuntes del prof. Tuulio el ms. H tiene *alfaquim* (p. 151).

Estoy convencido de que a estas formas se debe añadir una de la *Primera Crónica General*. En la p. 768 a 26-31 de la edición de R. Menéndez Pidal ¹ leemos:

Calles et plaças auie y (en Sevilla) departidas de todos mesteres, cada vno sobre si; vna calle auie y de los traperos et de los camiadores; otra de los espeçieros et de los alquimes de los melezinamientos que auien los feridos et los dolientes mester...

Indica el editor que la palabra *alquimes* lleva un sobrepuesto de tinta diferente: *alquibames*. El corrector se equivocó, evidentemente, en el lugar donde añadió la sílaba *ba* saltada por el amanuense. Pues tenemos que leer, sin duda, *alhaquimes*, plural que corresponde al del *Libro conplido*: *alfaquimes* ².

Con esto hemos reunido, en manuscritos alfonsíes originales, seis formas de la palabra *alfaquim* con *m* no abreviada. Parecen faltar, en cambio, formas plenas con *n*. En dos casos la consonante final va abreviada ³.

¹ *Primera Crónica General, Estoria de España, que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, publicada por R. Menéndez Pidal. — Tomo I (texto), Madrid 1906 (*Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, V).

² Otros dos manuscritos ofrecen formas más o menos correctas: *D* *alhaquines* (que tendrá que corregirse, seguramente, en *alhaquimes*), *K* variante *alhaquines*.

³ Al caso del prólogo del *Libro conplido*, que es el punto de partida de todos estos razonamientos, hay que añadir otro idéntico del prólogo de la traducción de la *Açafeba* de Azarquiel, hecha por «don Abraham.. alfaquim» (*Complutense* f° 106 c 30). En ambos casos Rico y Sinobas suprime la consonante final por completo (véase Rico y Sinobas, *Astronomía*, III, pp. x y 135). — Desgraciadamente no puedo citar aquí la forma de *alfaquim* contenida en el prólogo del *Libro de las estrellas fixas* (*alphaquin* en Rico y Sinobas, *Astronomía*, I, p. 7). El principio y la mayor parte de este tratado falta en el códice original, y para estudiar el problema que nos ocupa no podemos fiarnos de copias tardías. El manuscrito más fidedigno de las partes perdidas del *Complutense* es el de la traducción italiana hecha en Sevilla en 1341 y seguramente sobre el mismo original, como probará mi amigo Piercarlo Knecht en un importante estudio que tiene en preparación. En la traducción italiana del prólogo al *Libro de las estrellas fixas*, leemos la forma «alhaquin» (Ms. *Vaticana* Lat. 8174, p. 1 a 9). Esta forma pare-

Esta comprobación bastaría ya para probar la legitimidad y casi necesidad de resolver la abreviatura de la consonante final en *m*. Pero no nos hemos contentado con esto. Hemos buscado la palabra *alfaquim* en documentos latinos, castellanos y catalanes de los siglos XII a XV. La cosecha ha sido abundante. Disponemos de una colección de unas 150 formas correspondientes a los años 1160 a 1412 ¹. No es éste el lugar de publicar y estudiar tal colección ². Para el problema que nos ocu-

ce mostrar que en el original no estaba la forma plena *albaquim*, ya que en todos los demás casos que hemos citado de los *Libros del saber de astronomía*, el traductor italiano reproduce fielmente la *m*. Pero la forma «alhaquin» del código italiano no prueba aún de manera concluyente que en el original estuviera «alhaquin» con *n*. La consonante final podía estar abreviada, como en los prólogos del *Libro conplido* y de la *Açafeba*. Y que un traductor italiano resolviera esta abreviatura en *n* no tendría nada de extraño. Con esto no quiero decir que la forma «alhaquin» fuera imposible en el *Complutense*. El cotejo de los demás códigos del *Libro de las estrellas fijas* permitiría, quizá, llegar a una conclusión.

¹ Entre estas formas se halla el único ejemplo aún no reseñado de los que cita el *Diccionario Histórico*: «A Salomón, su *alfaquín* o médico sirviente», Moret, *Anales de Navarra*, t. 2, lib. 19, cap. 9. Hay que advertir que Moret no publica el documento, latino, en el que Sancho VII de Navarra dona la parte que tenía en los baños de Albazares a su médico Salomón (Olipe, octubre de 1193), sino que lo resume en castellano (véase J. de Moret, *Tomo Segundo de los Annales del Reyno de Navarra*, Pamplona 1695, p. 301 a). Por eso la forma tiene poco valor probatorio. Desgraciadamente, también Baer (*Juden*, I, p. 939) se limita a dar un resumen de la donación, en el cual transcribe el nombre del médico como «Alfaquim Salomon». Estamos, por tanto, ante dos resúmenes, uno español, que ofrece *alfaquín*, otro alemán, que transcribe nuestra palabra con *m* final. Francamente, me fío más de Baer que de Moret, no sólo porque es más moderno y más científico, sino también porque en otro documento referente a este Salomón y publicado en su integridad por Baer, su título sale dos veces bajo la forma de *alfaquim* (véase Baer, *Juden*, I, p. 939).

² El interés de una colección de 150 formas de la palabra *alfaquim* va, naturalmente, mucho más allá del problema paleográfico que nos ocupa. Tengo la intención de tratar de los demás aspectos (fonéticos, dialectales, semánticos y culturales) en un estudio monográfico que pienso dedicar a este término. Quiero adelantar aquí tan sólo las dos conclusiones más evidentes: 1ª la gran mayoría de las formas proceden del área catalano-aragonesa, mientras que en Castilla el término es mucho más raro. En Cataluña, Navarra y Perpiñán, *alfaquim* llegó incluso a ser apellido (véase Baer, *Juden*, I, p. 1.099); 2ª todas las personas que ostentan el título de *alfaquim* son judíos.

pa, basta con decir que en el 85 % de todas las formas encontradas, la consonante discutida es *m* y no *n* ¹.

Puede parecer extraño que sólo en último lugar nos refiramos a la etimología de *alfaquim*, que a primera vista proporcionaría la prueba más sencilla y más concluyente para resolver en *m* la abreviatura en cuestión. Como es sabido y como indica también A. R. Nykl ², *alfaquim* se remonta al árabe الحكيم, cuya tercera radical es *m* y no *n*. Pero esto por sí sólo no probaría la necesidad de transcribir *alfaquim*. Pues casi todos los arabismos sustituyen la *-m* final por *-n* ³, obedeciendo a una tendencia fonética del castellano que no admite *-m* final ante pausa ⁴. Tal tendencia es, seguramente, muy antigua ⁵, pero no obstante nos tenemos que preguntar: ¿Era tan fuerte y tan general en el siglo XIII que todos los arabismos se rigiesen por

¹ Este porcentaje es quizá aun más elevado. Para los editores de los documentos estudiados existía siempre la tendencia de transcribir la consonante final como *-n*, aunque los manuscritos presentasen *-m*. Además, es perfectamente posible que alguna que otra de las formas en *-n* resulte de la resolución de una abreviatura, que con seguridad podemos resolver en *-n* sólo en documentos u obras que contienen exclusivamente formas plenas con *-n*. En los demás casos la resolución de la abreviatura tiene que quedar en suspenso. En cambio, todas las formas transcritas con *m* presentarán en los manuscritos esta consonante sin abreviatura ninguna.

² Véase Nykl, p. 90.

³ Véase Steiger, *Contribución*, pp. 111-112. No hacemos más que aludir a los otros problemas que, fonéticamente, ofrece el paso de الحكيم a *alfaquim*: La recepción castellana del ح inicial no está aún interpretada en forma definitiva, ni aun después del reciente artículo de E. Alarcos Llorach, *Alternancia de f y h en los arabismos*, en *Archivum* (Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo), I (1951), pp. 29-41. Volveremos a plantear el problema al estudiar nuestra colección de formas de *alfaquim*, que tienen la gran ventaja de poderse localizar y techar exactamente. — También la recepción de la segunda radical de الحكيم presenta problemas. Véase Steiger, *Contribución*, pp. 206-207, Neuvoen, *Arabismos*, p. 288.

⁴ Véase T. Navarro Tomás, *Manual de Pronunciación española*, 3ª ed. corregida y aumentada, Madrid 1926, p. 85.

⁵ Véanse Menéndez Pidal, *Manual*, p. 166; *Cid*, I, p. 191; García de Diego, *Gramática*, p. 77.

ella? ¹. Y todavía: ¿Cuál es su extensión geográfica? Por falta de una colección completa de los arabismos terminados en *-m*, ordenada según aspectos cronológicos y geográficos ², nuestras respuestas tienen que ser, forzosamente, muy provisionales. En el siglo XIII los arabismos se regían sólo parcialmente por la tendencia indicada. Al lado de formas terminadas en *-n* hay otras terminadas en *-m* ³. Está por estudiar a qué distinciones geográficas o culturales (palabras cultas y palabras populares) corresponde esta dualidad de recepción del sonido árabe ⁴. Lo que sí podemos afirmar desde ahora es que la palabra *alfaquim* sólo en mínima parte se sometió a la tendencia fonética aludida. Esta circunstancia estará en relación estrecha con la procedencia dialectal de este arabismo, con su resonancia cultural y los ambientes en

¹ Su generalidad y fuerza se podría estudiar en relación con el problema de la apócope de la vocal final, que, necesariamente, producía formas terminadas en *-m* (que *me* > *quem*, si *me* > *sim*, etc.). Esta *-m* final se conservaba en parte, y en otra parte, desde el *Poema del Cid* hasta el *Libro de buen amor*, se transformaba en *-n*. (Véase Menéndez Pidal, *Manual*, pp. 169 y 255; *Cid*, I, pp. 195 y 253-256; Lapesa, *Apócope*, p. 223). Al tratar de este problema no se puede prescindir, naturalmente, de la fonética sintáctica.

² Es obvia la relatividad de los materiales, por otra parte muy útiles, que ofrece Neuvonen. Cita, por ejemplo, «alhaquín» entre «los arabismos que pasan al español durante el siglo XIII», en tanto que hemos encontrado unas 25 formas de la palabra en documentos anteriores a 1200.

³ Véase Neuvonen, *Arabismos*, p. 279. El mismo *Libro conplido* da un segundo ejemplo con *-m*: *tazmim*, *Libro conplido*, pp. 172 b 19, 22-23, 238 b 38-39. No sé por qué Nykl (p. 85, 23) lo cita como «tazmin», ya que en ninguno de los tres casos en que aparece está abreviada la consonante final. Tallgren, *Estrellas*, ofrece quince nombres árabes terminados por vocal + *م*. En el *Complutense* y el código de la traducción italiana (los únicos manuscritos aprovechables para nuestro problema), once de ellos se transcriben exclusivamente con *-m*, dos exclusivamente con *-n*, y en dos casos hay vacilación.

⁴ No creo que se pueda suponer que todas las formas en *-m*, o al menos gran parte de ellas, sean meras grafías sin valor fonético y que, como en numerosas palabras del español moderno, a la *-m* final correspondiese en la pronunciación una *-n*. Contra esta interpretación pueden alegarse el plural *alfaquimes*, la latinización *alfaquimus* o *alfachimus*, muy frecuente en los documentos estudiados desde 1160 hasta 1294, el catalán *alfaquimat* (véase *Diccionari català-valencià-balear*, tom I, Palma de Mallorca 1930, s. v.). Hay también otra prueba de que la *-m* final se había conservado en parte en el siglo XIII. En manuscritos posterior-

los que se empleaba ¹. Por eso la *-m* final de *alfaquim* está llena de significación, lo que, a nuestro parecer, justifica los esfuerzos y el espacio que hemos dedicado a la transcripción de una sola letra.

sos fechos (Nykl, p. 92, 20).

Bajo este *sos* de la transcripción de A. R. Nykl se esconde la forma abreviada *sg* ². ¿Tenemos derecho a resolver en *os* el signo abreviativo que sigue a la *s*? El problema no carece de interés. Las formas *so* y *sos* son importantes para estudiar la evolución fonética de la lengua castellana del siglo XIII. Desde el punto de vista paleográfico consta que la abreviatura, que en general tiene el valor de *us*, puede tomar a veces el de *os* ³. Pero no por eso la transcripción *sos* queda justificada del todo. Para resolver el problema tenemos que fijarnos en las formas no abreviadas del pronombre en cuestión que presenta el manuscrito. La relación de *sus* / *sos* masc. es la siguiente (en una segunda columna indicamos los porcentajes que resultan si añadimos las formas abreviadas):

	<i>sus</i> / <i>sos</i>	<i>sus</i> / <i>sos</i> / <i>sg</i>
Libro Primero	49 / 51	28 / 29 / 43
Libro Segundo	64 / 36	60 / 34 / 6
Libro Tercero	42 / 58	40 / 56 / 4
Libro Cuarto	7 / 93	5 / 66 / 29
Libro Quinto	54 / 46	24 / 21 / 55
Total	36 / 64	24 / 43 / 33 ⁴ .

res al siglo XIII, y según Neuvonen (*Arabismos*, p. 279) sólo en ellos, se encuentran formas con una *-e* de apoyo (por ejemplo, *alfajeme*, *alfareme*). Estas formas — que otra vez se tendrían que relacionar con el problema de la apócope de la *-e* final — prueban que la *-m* se conservaba todavía en el siglo XIII. A partir del siglo siguiente, en la medida que la alegada tendencia fonética se generalizó o que estos arabismos entraron más decididamente en el léxico castellano, se veían ante la alternativa de sustituir la *-m* por *-n* o de apoyarla con una *-e*.

¹ Compárese lo que decimos en la p. 8, nota 2.

² Ms. *Biblioteca Nacional*, 3065, f° 9 d 30.

³ Véase A. Millares Carlo, *Tratado de Paleografía Española*, 2ª ed., Madrid 1932, p. 131.

⁴ Como punto de referencia damos a continuación los porcentajes de las

De lo que precede sacamos las siguientes conclusiones:

1^a Desde el punto de vista paleográfico es más probable la resolución en *sus*.

2^a La frecuencia de las formas no abreviadas de *sus* (en dos libros su porcentaje es superior al de *sos*) nos autoriza a considerar perfectamente legítima esta resolución.

3^a El predominio de *su* en el singular (76 %) nos lleva a dar preferencia a *sus*. De este modo la relación entre las formas *sus* y *sos* en el plural no discrepa demasiado de la relación entre *su* y *so* en el singular (resueltas las formas abreviadas en *sus*, la relación es de 57 a 43 %).

4^a Dado el porcentaje de las formas femeninas, tanto en el singular como en el plural, sería absurdo resolver las formas abreviadas femeninas en *sos*, forma analógica y poco frecuente en el femenino. Pero es difícil creer que la misma abreviatura *s9* corresponda para los pronombres femeninos a *sus* y para los masculinos a *sos*¹.

correspondientes formas masculinas del singular y las formas femeninas del singular y del plural:

	<i>su / so masc.</i>	<i>su / so fem.</i>	<i>sus / sos fem.</i>	<i>sus / sos / s9 fem.</i>
I	88 / 12	99 / 1	89 / 11	41 / 5 / 54
II	76 / 24	96 / 4	93 / 7	86 / 6 / 8
III	61 / 39	92 / 8	88 / 12	80 / 11 / 9
IV	60 / 40	96 / 4	57 / 43	19 / 14 / 67
V	94 / 6	98 / 2	94 / 6	32 / 2 / 66
Total	76 / 24	97 / 3	85 / 15	46 / 8 / 46

¹ Naturalmente, también A. R. Nykl resuelve los pronombres femeninos en *sus* (véase «sus naturas», p. 92, 17). Conviene añadir que Antonio G. Solalinde en la Primera Parte de la General Estoria (Solalinde, *General Estoria*) transcribe las formas masculinas siempre como «*sus*». — El problema no es tan insignificante como podría parecer a primera vista. Ya he aludido a su importancia para el estudio de la evolución fonética del castellano en el siglo XIII. Tiene verdadero interés también para un problema concreto del *Libro conplido*. Las diferencias considerables de los porcentajes indicados en las cinco partes del libro son indicio de cierta desigualdad dentro de la obra. Especialmente significativo nos parece el predominio casi absoluto de *sos* en el Libro Quarto, en oposición a todos los demás libros. Este detalle es digno de mencionarse, porque creemos poder

En forma de lista hacemos seguir las demás inexactitudes de la transcripción de A. R. Nykl:

Nykl	Ms. 3065	(<i>Libro conplido</i>)
91, 24 don Alfonso	f ^o 1 a 23	(3 a 13) do Alfonso ¹
92, 14 a del ameioramientol	f ^o 9 d 14-15	(13 a 38) e del ameioramiento
92, 18 tornal	f ^o 9 d 23	(13 a 44-45) e tornal
92, 43 umores	f ^o 8 d 19	(12 a 30) vmores
92, 46 traidor	f ^o 8 d 27-28	(12 a 37) traydor

Véase además la transcripción de los nombres que discutimos en la p. 51, nota 1 ².

EL TRADUCTOR

Bajo el título de «The Translator», A. R. Nykl trata tanto de la personalidad de Yěhudá b. Mošé ha-Kohén, como de su traducción del *Libro conplido*. Para mayor claridad distinguimos aquí entre los problemas que se refieren a la persona de Yěhudá b. Mošé y los atingentes a su traducción del *Libro conplido*.

probar, también con otros elementos, una elaboración no idéntica en todas las partes conservadas del *Libro conplido* (véase más adelante p. 58). Además, con un estudio paleográfico del códice, puede obtenerse la conclusión de que hubo cambio de amanuense entre el Libro Tercero y el Libro Cuarto.

¹ Naturalmente, yo también habría preferido transcribir «don», pero el manuscrito no deja ver ninguna huella de la abreviatura de una *n* sobre la *o*. Y el primer deber del editor es respetar el manuscrito.

² Si me he detenido en mostrar y demostrar estas incorrecciones de transcripción, no ha sido por el gusto de criticar, sino porque creo que algunos de los problemas aducidos tienen interés general. Además, la crítica, en este punto, no se dirige tanto contra el autor del estudio que estamos reseñando, como contra los colaboradores que han transcrito el códice. Dándome perfecta cuenta de cuán difícil es eliminar todos los errores de una transcripción, estoy convencido de que ellos encontrarán también malas lecturas y erratas en la edición publicada por la Real Academia Española. Les ruego que entonces no sean conmigo menos severos de lo que yo he sido con ellos. Confieso haber encontrado dos errores en mi edición al cotejarla con los pasajes transcritos en el estudio de A. R. Nykl. *Libro conplido*, p. 13 a 38 debe decir: *e* del ameioramiento (en vez de: *e* de ameioramiento), y p. 13 a 43: endereça (en vez de: *e* endereça).

Es asombrosa la cantidad de inexactitudes y confusiones que sobre nuestro traductor contienen los respectivos tratados de autores antiguos y modernos. De ello se dieron cuenta, por ejemplo, M. Steinschneider y J. A. Sánchez Pérez ¹. Pero ni el uno ni el otro llegaron a resultados que se pudieran considerar definitivos. Tampoco lo consigue A. R. Nykl. Se limita casi exclusivamente a reproducir datos de segunda mano y remite, para ampliarlos, a Nicolás Antonio ². Pero estos datos son en gran parte incompletos e incluso incorrectos, y esto en la medida en que se alejan de la única base que poseemos para estudiar la persona y la labor de nuestro traductor, base que está constituida por las mismas obras traducidas por Yěhudá b. Mošé y por algunos documentos originales. Cuando A. R. Nykl alude, efectivamente, a tales datos, sus referencias no son sistemáticas ni críticas ³.

En lo que sigue intentamos estudiar sistemáticamente todas las noticias originales que tenemos sobre Yěhudá b. Mošé. Ofrecemos primero los datos en un cuadro sinóptico, para luego discutir algunos problemas particulares y sacar las conclusiones.

¹ Véanse Steinschneider, *Catalogus*, col. 1356-61; J. A. Sánchez Pérez, *Las Matemáticas en la Biblioteca del Escorial*, Madrid 1929 (citado por Nykl, p. 90).

² Véase Nykl, pp. 90-91.

³ Ya dijimos (véase p. 3, nota 2) que en el mismo párrafo cita dos veces la mención de Yěhudá b. Mošé en el prólogo del *Libro conplido* (una vez a base del manuscrito, la otra citando a Rico y Sinobas), sin darse cuenta de esta duplicidad. Al mencionar el título de «su phisico», que el *Lapidario* atribuye a Yěhudá b. Mošé, tampoco parece darse cuenta de que está tomado de esta obra, de la cual, pocas líneas antes, transcribe el nombre de «Yhuda Mosca el menor» (Nykl, p. 90). Del mismo modo echamos de menos una indicación exacta en otra cita. La noticia de que Yěhudá b. Mošé «era mucho entendido en la arte de Astronomia e sabiè e entendiè bien el aravigo e el latin», procede del *Lapidario* y es, por tanto, original, no un «statement» cualquiera alegado por Steinschneider, como hace creer el pasaje correspondiente del estudio de Nykl (p. 91).

Obras traducidas y elaboradas por Yēbudá b. Mošé ha-Kobén.

<i>Fecha de la redacción</i>	<i>Título de la obra</i>	<i>Nombre y títulos de Yēbudá b. Mošé</i>	<i>Colaboradores</i>
1225-2 de enero de 1231.	Recensión latina de la Azafea de Azarquiel.	Iuda filius Mosse Alchoen, professione t(abib), ex merito sciencie astronomus dictus.	Guillelmus Anglicus.
Comenzada después de 1243, terminada en 1250.	Lapidario.	Yhuda Mosca el menor, otro su judio que era su fisico.	Garci Perez, un su clerigo.
Comenzada el 12 de marzo de 1254.	Libro conplido en los iudizios de las estrellas.	Yhuda fi de Mosse Alcohen, su alfaquim e su mercet.	Los trasladadores e el emendador.
Enero - mayo de 1256.	Libro de las estrellas fixas.	Yhuda el Cohem, so alhaqui ⁿ _m .	Guillen Arremon Daspa, so clerigo.
Terminada el 6 de febrero de 1259.	Libro dell alcora.	Hyuda el Cohem, so alhaquim.	Mestre Johan Daspa, so clerigo.
Terminada el 26 de febrero de 1259.	Libro de las cruces	Hyuhda fy de Mosse Alchoen Mosca, su alfaquim e su merçed. Jhuda, su alfaquim e su mercet, fy de Mosse Alchoen.	Maestre Johan a su seruitio. Maestre Johan Daspa, clerigo d'este mismo sennor.
1263-1272.	Tablas.	Yhuda fi de Mose Mosca.	Rabiçag Aben Çayd.
Junio-diciembre de 1276.	Libro de las estrellas fixas (redacción definiva).	Yhuda sobredicho.	Rey don Alfonso, Maestre Joan de Mesina, Maestre Joan de Cremona, Samuel.

Recensión latina de la Azafea de Azarquiel.

De tres manuscritos de una recensión latina del tratado de la Azafea de Azarquiel ¹, dos la atribuyen a un Guillelmus Anglicus ² y uno a Yēhudá b. Mošé ha-Kohén. Este último manuscrito procede de la Biblioteca Catedral de Toledo y se guarda hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid (10053). En f^o 1 *vb* reza así:

Et nouit Deus quod ego Iuda filius Mosse Alchoen, professione t., ex merito sciencie astronomus dictus, ex debili principio studio uehementi et ymaginatione perspicua circa hoc opus fere per 6 annos quantum licuit animam meam fatigauī, quia hoc mecum prium non fuit nisi quia Arzachel speram super meridianum ut dictum est compressit. Expletum est hoc opus anno Domini 1231, secunda die ianuarii, et rogo inspectorem huius mei tractatus et etiam aliorum meorum tractatum, ut illos dirigat et adornet, et Deus qui cuncta nouit actus nostros dirigat et uere speculantes multiplicet ³.

¹ Véase Millás, *Azarquiel*, pp. 449-454.

² Son los manuscritos 7195 y 16652 del fondo latino de la Biblioteca Nacional de París, cuyos colofones transcribo a continuación. — Ms. 7195, f^o 76 d 39-78 a 4 (falta, en la numeración, el f^o 77): «Et nouit deus quod ego Guillelmus anglicus ibi cogitaui per .6. annos. Hoc meum principium non fuit nisi quod arzachel speram super meridianum ut dictum est superius compressit. completum est. 1231. secunda die ianuarii». — Ms. 16652, f^o 9 v 19-28: «Et nouit deus quod ego guillelmus anglicus ciuis massillensis professione medicus ex merito scientie astronomus dictus ex debili principio studio uehementi et ymagine (= ymaginatione) perspicua circa hoc opus fere per sex annos quantum licuit animam meam fatigauī. quia hoc meum principium non fuit nisi quod azarchel speram super meridianum ut dictum est superius compressit. Expletum est hoc opus anno domini .1231. secunda die ianuarii. Et ego (= rogo) inspectorem huius mei tractatus et etiam aliorum meorum tractatum ut illos dirigat et adhornet. et deus qui cuncta nouit actus nostros dirigat et uere speculantes multiplicet. Explicit astralabium vniuersale deo gratias.» — Otro manuscrito (*Bodleiana*, Digby 167, f^{os} 67 v-71 v) concuerda con los citados sólo en la primera parte (f^{os} 67 v-68 r) y carece de atribución a cualquier autor.

³ Véase Millás, *Traducciones*, p. 182. Quizá no sea este texto del todo definitivo. Confieso no comprender bien la frase «quia hoc mecum prium non fuit...» Desde el punto de vista lógico esperaríamos el pensamiento siguiente: He trabajado en ello durante seis años y no sin fatiga, y este comienzo mío no fué sino porque Azarquiel comprimió la esfera sobre el meridiano... Si es ésta la significa-

Es algo embarazosa esta atribución de la obra a dos autores diferentes. Pero creemos que J. M. Millás Vallicrosa está en lo cierto al resolver el problema de la manera siguiente: Supone que, según el método acreditado en las traducciones toledanas, Yěhudá b. Mošé y Guillelmus Anglicus habían formado un equipo de trabajo para traducir la obra de Azarquiel, «de modo que al primero se debiera la elaboración, verdaderamente precoz, del tratado, mientras que el segundo habría puesto en latín culto la obra de Yěhudá... Con esta hipótesis, o bien G. Anglicus habría de haber venido a España, o bien habría guardado relaciones muy estrechas con nuestro Yěhudá bar Mošé. Constatándole al copista del manuscrito de la Catedral de Toledo la participación que tuvo Yěhudá en la elaboración de la obra, puso a su nombre sólo la copia de la redacción culta latina, mientras que los copistas de los otros manuscritos europeos, por el contrario, omiten toda referencia a Yěhudá, si es que ya no lo hizo primeramente y a conciencia G. Anglicus, siguiendo procedimientos no infrecuentes en su época» ¹.

Esta hipótesis explica también la forma latina de la recensión del tratado de la *Azafea*, que está en perfecta armonía con la actitud lingüística de los primeros decenios del siglo XIII, pero muy poco con las facultades de traductor de Yěhudá b. Mošé ni con sus demás traducciones ².

Sería de gran interés el saber quién sea el «inspector» al que alude Yěhudá b. Mošé. De ninguna manera puede ser Guillelmus Anglicus, ya que uno de los manuscritos de París le hace decir a éste las mismas palabras. En cambio, no habría que ex-

ción, habríamos de esperar «Hoc meum principium non fuit nisi quod Arzachel speram super meridianum... compressit», que está de acuerdo con los manuscritos parisinos.

¹ Véase Millás, *Azarquiel*, pp. 453-454.

² A la forma latina se referirá en parte el ruego de que «el inspector corrija y adorne el tratado». Digo «en parte», porque el verbo «dirigir» puede referirse perfectamente al contenido astronómico de la obra. Todo el colofón parece aludir mucho más a problemas astronómicos que lingüísticos. Los seis años de duro trabajo no estarán condicionados por la traducción del texto (que comprende unas 10 pp.), sino por dificultades científicas.

cluir que la alusión a un «inspector» fuese indicio de que Yěhudá b. Mošé trabajó al servicio de otro, quizá en un colegio de traductores, donde un «inspector» velaba por los trabajos y los corregía. Entonces este «inspector» habría de relacionarse con el «emendador» del *Libro conplido* ¹.

Un último problema es el de la resolución de la abreviatura *t.*, de la cual depende la profesión que atribuyamos a Yěhudá («ex professione *t.*»). J. M. Millás Vallicrosa propone dos posibilidades: «ex professione tabule» ² y «ex professione traductor» ³. Ni la una ni la otra nos satisfacen. La profesión de Yěhudá b. Mošé, indicada en las demás obras traducidas por él, es la de médico (físico, alfaquim). Por eso nos atrevemos a proponer que la abreviatura se resuelva en «tabib(e)». طبيب es la palabra árabe que junto con حكيم (= alfaquim) indican tanto el *Glossarium Latino-Arabicum* como el *Vocabulista in Arabico* y aun *Pedro de Alcalá* como correspondencia de «medicus, physicus» ⁴. Es perfectamente posible que la palabra se usase entre judíos y mozárabes de Toledo. Además, el ms. 16652 de la Biblioteca Nacional de París, que atribuye la obra a Guillelmus Anglicus, lo hace con la misma fórmula que el manuscrito de Madrid, poniendo, sin embargo, «medicus» en lugar de la abreviatura enigmática, lo que justifica, indirectamente, la resolución de la *t.* en «tabib(e)».

El Lapidario.

Texto:

Et despues que el (Abolays) murio, fico como perdido este libro muy grand tiempo, de guisa que los que'l auien no'l entendien bien nin sabien obrar d'el assi commo conuinie, fasta que quiso Dios que uiniesse a manos del noble Rey don Alfonso, fijo del muy noble Rey don Ferrando e de la Reyna donna Beatriz, e

¹ Vease más adelante, pp. 55-60.

² Véase Millás, *Traducciones*, p. 182.

³ Véase Millás, *Azarquiel*, p. 452.

⁴ Véanse *Glossarium*, p. 310; *Vocabulista*, pp. 134 y 392; *Pedro de Alcalá*, p. 309.

sennor de Castiella, de Toledo, de Leon, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murcia, de Jahan e del Algarbe. Et fallo('l) en seyendo Infante en uida de su padre en el anno que gano el Regno de Murcia, *que* fue en la Era de... E ouo'l en Toledo de un iudio que'l tenie ascondido, que se non querie aprouechar d'el nin que a otro touiesse pro. Et desque este libro touo en su poder, fizo-lo leer a otro su judio que era su fisico, e dizien-le Yhuda Mosca el menor, que era mucho entendido en la arte de astronomia e sabie e entendie bien el arauigo e el latin. E desque por este iudio su fisico ouo entendido el bien e la grand pro *que* en el iazie, mando-gelo trasladar de arauigo en lenguaie castellano, por que los omnes lo entiessien mejor e se sopiessen d'el mas aprouechar. Et ayudo'l en este trasladamiento Garci Perez, un su clerigo, que era otrossi mucho entendido en este saber de astronomia. Et fue acabado de trasladar el segundo anno que el noble Rey don Ferrando su padre gano la cibdat de Seuilla (Ms. *Escorial*, h-I-15, f^{os} 1 b 43-1 c 24; f^o 1 c 10 y 16 corrijo *indio* en *iudio*).

El *Lapidario* plantea una serie de problemas que tienen que entrar, en parte, en nuestros razonamientos por relacionarse directamente con la persona de Yēhudá b. Mošé. Como dice el prólogo citado, la traducción fué hecha entre 1243, fecha de la reconquista del reino de Murcia, y 1250, dos años después de la reconquista de Sevilla. Pero el código regio que poseemos no puede ser de esta época. En todo caso se escribió después de la coronación de Alfonso ¹, y muy probablemente bastante más tarde, es decir, cuando entre junio de 1276 y mayo de 1279 ²

¹ Dije en la nota 147 de mi Introducción (*Libro conplido*, pp. LXV-LXVI) que el título de «rey del Algarue» no puede considerarse como prueba de una redacción posterior a 1260. Si atribuimos el código del *Lapidario* al último período de actividad literaria y científica de Alfonso el Sabio es por otras razones.

² Estas fechas se deducen del pasaje siguiente del ms. *Escorial*, h-I-16, f^o 1 a 15-25: «Et fue començado este libro en el anno .XXV. de su regno, et la era de Çesar en mill e trezientos e catorze annos, et la del nuestro sennor Ihesu Xpisto en mill e dozientos e setaenta e seys annos. Et acaba-se en el .XXVII.^o anno de su regno, et la era de Cesar en mill e trezientos e .XVII. annos, et la del nuestro sennor Ihesu Xpisto en mill e dozientos e setaente e .IX. annos.» — Una prueba de que sólo en esta época se puso en limpio la traducción del *Lapidario*, hecha entre 1243 y 1250, la encuentro, además, en la forma lingüística del Prólogo. Por la falta de apócope extremas de la vocal final se distingue del resto de la obra y nos lleva al último tercio del siglo XIII. Si suponemos que el Prólogo

se redactó en forma definitiva la colección llamada *Libro de las formas e de las ymagenes*¹. Esta distancia hace comprensible, por qué el amanuense no se acordó de la fecha de la reconquista de Murcia y dejó en blanco medio renglón, destinado a contener la indicación de esta fecha, pero nunca completado después².

El tener presente este intervalo de treinta años es importante con respecto al nombre del traductor de la obra. El manuscrito le llama «Yhuda Mosca el menor», dándole un nombre que discrepa sensiblemente del que generalmente presentan los códices, como puede verse fácilmente en nuestro cuadro sinóptico. Esta discrepancia ha llevado a muchos investigadores a considerar al traductor del *Lapidario* como distinto del de las demás obras y a hablar por un lado de un «Yěhudá, hijo de Mošé Alcohen» y por otro de un «Yěhudá Mosca el menor»³.

No creo que a la luz de los datos que exponemos en este

fué redactado cuando se copió el texto del *Lapidario* para formar parte del *Libro de las formas e de las ymagenes*, todo concuerda perfectamente. No hago mía la opinión de R. Lapesa, que atribuye el Prólogo al mismo Rey Alfonso el Sabio y explica las diferencias entre Prólogo y texto traducido por el diferente criterio lingüístico que tenían Alfonso X por un lado, Yěhudá Mosca y Garci Pérez por el otro (véase Lapesa, *Apócope*, p. 218).

¹ Desgraciadamente, de esta colección no se ha conservado más que el índice y el *Lapidario*. Aún no se ha logrado determinar con seguridad absoluta a qué partes de las mencionadas por el índice corresponda el *Lapidario*. Para el problema de una posible intervención de Yěhudá b. Mošé en la redacción del *Libro de las formas e de las ymagenes*, véase más adelante, pp. 48-49.

² El período de treinta años durante los cuales la traducción del *Lapidario* existió quizá sólo en un borrador o cuaderno de trabajo disminuye la confianza que, sin esta circunstancia, tendríamos en un códice original del escritorio regio de Alfonso el Sabio.

³ A. R. Nykl menciona esta distinción sin aceptarla (p. 90). No entra en mi propósito dar aquí la lista de todos los investigadores partidarios de ella. La encuentro por primera vez en Symon de Phares, *Recueil*, p. 201, y por última en G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, pp. 367, 371-372. Muñoz Sendino, *Escala*, p. 172, llega incluso a atribuir una triple identidad al mismo personaje: Judá ben Moisés ha-Cohen, Judá ben Moisés ben Mosca y Judá Mosca el Menor. Afirma, además, que «Judá ha-Cohen estuvo en Italia, Roma y Toscana», confundiendo, evidentemente, a nuestro traductor con su famoso pariente Yěhudá b. Šelomó ha-Kohen Mosca, que, efectivamente, en 1247 estuvo en Toscana. Véase p. 22, nota 1, y Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen*, I, p. 1.

estudio se pueda defender todavía tal distinción. He aquí las razones:

Todo lo que atribuye el *Lapidario* a Yhuda Mosca el menor, cuadra de modo perfecto a Yēhudá b. Mošé ha-Kohén, es decir, el título de médico de Alfonso ¹, sus notables conocimientos astronómicos ² y lingüísticos ³ y el hecho de que vivió en Toledo ⁴. Si se supone la existencia de un «Yhuda Mosca el menor», al lado de Yēhudá b. Mošé ha-Kohén, se tienen que atribuir a estos dos personajes exactamente las mismas características. Y hay más. Yhuda Mosca, que ya en 1243 tenía el honor de ser médico del Infante Alfonso y que por sus conocimientos astronómicos y lingüísticos estaba destinado a desempeñar un importante papel en la corte de Alfonso el Sabio, quien más que nadie apreciaba precisamente estas cualidades, este Yhuda Mosca desaparecería de repente después de 1250, mien-

¹ Yēhudá b. Mošé se llama siempre médico de Alfonso. Véase más adelante, pp. 30-31.

² Prueba de los conocimientos astronómicos de Yēhudá b. Mošé es ya el primer documento que de él poseemos, es decir, la recensión de la *Azafca* de Azarquiel («ex merito sciencie astronomus dictus»), todas las traducciones astronómicas y astrológicas posteriores, la colaboración en las *Tablas*, el capítulo que, probablemente, añade al *Libro dell alcora*, la ayuda que presta «en los otros saberes» (fuera de la corrección estilística del castellano) a Alfonso el Sabio en la redacción definitiva del *Libro de las estrellas fixas*.

³ Prueba de sus conocimientos lingüísticos es el gran número de traducciones que hizo al servicio de Alfonso el Sabio. Es verdad que según criterios lingüísticos modernos, sus conocimientos del árabe ofrecen lagunas (véase Nykl, pp. 90-91; Stegemann, *Albobazen*, pp. 34-36), pero el punto de vista moderno no es el del siglo XIII. — Al hablar de los conocimientos lingüísticos de Yēhudá b. Mošé conviene aludir aún a otro problema. El *Lapidario* afirma que «entendie bien el arauigo e el latin», en tanto que nada nos lleva a pensar que, efectivamente, dominase la lengua latina. La actitud lingüística de los judíos en España parece más bien probar lo contrario. Pero por un lado *latin* puede significar en textos alfonsíes *castellano* (véase *Libro conplido*, pp. XLVIII-XLIX), sobre todo referido a un judío (compárese el sentido del judeo-español *ladino*). Por otro lado siempre es posible suponer que se trate de un error del amanuense que copió el *Lapidario* a treinta años de distancia de su traducción.

⁴ Es seguro que Yēhudá b. Mošé hizo en Toledo parte de sus trabajos (*Libro conplido*, *Tablas*) y muy probable en el caso de otros (recensión de la *Azafca*, *Libro dell alcora*, *Libro de las cruces*).

tras que un doble suyo, llamado también Yhuda, hacía los trabajos y recibía los honores para los cuales él parecía predestinado. Sólo la muerte prematura de Yhuda Mosca el menor podría explicar esta desaparición enigmática.

Pero no sólo estas consideraciones, sino también la forma de su nombre nos lleva a identificar Yhuda Mosca con Yhuda fi de Mosse Alcohen. Al examinar el cuadro sinóptico advertimos que no sólo en el *Lapidario* se da a Yhuda el nombre de Mosca. Lo encontramos también en el *Libro de las cruces* y en las *Tablas*. Estas últimas no son prueba de mucho peso, ya que se conservan en un manuscrito tardío que, como veremos, exige correcciones. Pero el manuscrito del *Libro de las cruces* es original. Del nombre que da a Yēhudá sacamos la conclusión de que *Mosca* era el apellido de nuestro traductor, el nombre de la familia a la que pertenecía ¹. Su padre se llamaba Mośé y era *qōbén*, título que heredó el hijo. La forma completa de su nombre la encontramos al principio del *Libro de las cruces*: Hyuhda fy de Mosse Alchoen Mosca. Esta forma podía abreviarse de seis maneras, todas atestiguadas:

¹ El apellido *Mosca* está atestiguado también para otra personalidad conocida en Toledo hacia mediados del siglo XIII, es decir, para Yēhudá b. Šēlomó ha-Kohén «ex-familia מִתְקָה». Véase M. Steinschneider, *Catalogus Codicum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Leyden 1858, p. 54 y la literatura citada allí en la nota 1. Además, Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen*, I, p. 1. — El origen del apellido Mosca podemos encontrarlo en un apodo o en un topónimo de las cercanías de Toledo: *Manzel Mosca*, alquería en el camino de Toledo a Alcardete (véase González Palencia, *Mozárabes*, vol. prel., p. 102; Baer, *Juden*, II, p. 60). No estoy, por tanto, de acuerdo con Graetz, *Naturforscher*, p. 448, que considera *Mosca* como corrupción de *Mosse*. No digo que la transformación de *Mosse* en *Mosca* fuera imposible (se podría dar, por ejemplo, a través de la forma árabe موسى o aun de la latina *filius Musce*: véase más adelante, pp. 29-30). Pero extrañaría encontrar la misma corrupción en cuatro manuscritos (*Lapidario*, *Libro de las cruces*, *Tablas*, Documento de Jerez; para éste véase la nota siguiente) y además en dos de ellos inmediatamente al lado de *Mosse* (*Libro de las cruces*, *Tablas*) y en los otros dos en una forma que desde un punto de vista sintáctico hace difícil interpretarla como *Mosse*. Pues ni el *Lapidario* ni el Documento de Jerez dicen Yhuda fijo de Mosca, sino simplemente Yhuda Mosca.

1 ^a	Yhuda fi de Mosse Alcohen	Recensión de la <i>Azafea</i> <i>Libro conplido</i> <i>Libro de las cruces</i>
2 ^a	Yhuda fi de Mosse Mosca	<i>Tablas</i> (véase p. 42)
3 ^a	Yhuda fi de Mosse	Traducciones latinas del <i>Libro conplido</i> , por lo menos la de Alvarus (véase pp. 28-30)
4 ^a	Yhuda el Cohen	<i>Libro de las estrellas fixas</i> <i>Libro dell alcora</i>
5 ^a	Yhuda Mosca	<i>Lapidario</i> Documento de Jerez ¹
6 ^a	Yhuda	<i>Libro de las estrellas fixas.</i>

Pero resuelto éste queda otro problema. ¿Qué quiere decir «el menor», añadido al nombre de Yhuda Mosca? Rodríguez de Castro ² parece referirlo a la estatura de Yhuda, afirmando que en hebreo se llamaba *el Qaton*, que quería decir *Pequeño* o *Menor*. Pero con este razonamiento se mueve en un círculo vicioso. La forma hebrea no puede haberla sacado si no de la traducción de «el menor», para cuya explicación vuelve a emplearla. Graetz ³ mostró ya que la afirmación de Rodríguez de Castro es completamente gratuita y propuso otra solución. *El menor* debería su existencia al error de un copista no versado en hebreo, pero que sabía de esta lengua lo suficiente para poder equivocarse. Pues confundió הכהן (*ha-kohen*) con הקטן (*ha-qatan*). Por tanto, «el menor» estaría por «el cohen». Tampoco esta explicación me satisface. Si hubo confusión entre «el menor» y «el cohen», no es probable que se produjera por un cambio de letras hebreas ⁴, sino que tendríamos que atribuirle al amanuen-

¹ En el «Libro de la particion que fue fecha de las casas de la villa de Xerez de la Frontera» el 4 de octubre de 1266, leemos: «Entregamosla (una casa) a don Yhuda Mosca por mandado del rey» (Baer, *Juden*, II, p. 58). Creo que podemos identificar sin recelo con nuestro traductor este Yhuda Mosca que recibe una casa por «mandado del rey», detalle que es indicio de sus relaciones estrechas con la corte, y cuadra muy bien a Yēhudá b. Mošé.

² Véase Rodríguez de Castro, *Biblioteca*, I, p. 103 b.

³ Véase Graetz, *Naturforscher*, pp. 446-448.

⁴ Además, כהן es en hebreo tan corriente que un judío no podía confundirlo con cualquier otra palabra. También un cristiano que, como supone Graetz,

se que, hacia 1276, copió un borrador de unos treinta años atrás. Esta circunstancia no nos dispensaría, sin embargo, de intentar explicar el cómo y el por qué de tal confusión.

No intentamos hacerlo, porque creemos que «el menor» no se debe a ninguna confusión y que se explica de un modo bastante sencillo. No veo ninguna razón para no atribuir a «el menor» el significado del latín «iunior» (el joven, el hijo), empleado para distinguir el hijo del padre ¹. Demos una vez esta significación a «el menor» y veamos si los demás datos la confirman o no.

Yěhudá Mosca procedía, como creemos poder probar ², de una familia conocida en Toledo. Su padre era rabino y tenía el título de «kohén». Es, pues, perfectamente comprensible que nuestro traductor se llamase «Yhuda Mosca, hijo» para distinguirse del padre, o que la gente de Toledo, que conocía mejor a su padre, le llamase así («e dizien-le Yhuda Mosca el menor»). Cuando Yěhudá b. Mošé tradujo el *Lapidario*, su padre vivía aún ³ y el hijo no tenía todavía la fama que le hubiera dispensado de distinguirse del padre añadiendo «el menor» a su apellido.

Este epíteto sustituye por un lado la mención del nombre del padre (Yhuda, fijo de Mosse) y por el otro la excluye, y exige, en cambio, que se cite el apellido. Todo esto cuadra perfectamente a la forma del *Lapidario*: Yhuda Mosca el menor.

supiera poco hebreo, conocía, sin duda, esta palabra mejor que la de יסד. Las dos palabras difieren, además, en dos letras no tan fácilmente confundibles.

¹ En alemán, por ejemplo, *júnior* se usa regularmente con tal finalidad, sobre todo si el nombre del padre es conocido en la misma ciudad o los mismos círculos en los que el hijo se quiere dar a conocer. Generalmente, no se le sigue usando cuando el hijo se ha hecho un nombre o cuando el padre muere. — El uso de «el menor» con el sentido de «iunior» puede deberse al empleo correspondiente de الأصغر (el menor, el más joven), que, junto con الأكبر, servía con frecuencia para distinguir varios miembros de familias hispano-árabes. Véase, por ejemplo, al-Šaḡundi, *Elogio del Islam Español*, traducción española por Emilio García Gómez, Madrid-Granada 1934, p. 53, nota 43, y p. 65, nota 82.

² Véase más adelante, pp. 46-47.

³ Véase p. 46, nota 3.

Hay un último detalle que confirma el sentido que damos a «el menor». No aparece en ningún texto más de los traducidos por Yēhudá b. Mošé. Esto es lógico si consideramos que cuando Yēhudá tradujo la segunda obra para Alfonso el Sabio (el *Libro conplido*), era ya médico del rey, no sólo del Infante, y había aumentado seguramente su fama como astrónomo y traductor, de modo que ya no necesitaba diferenciarse de su padre añadiendo a su nombre el epíteto de hijo ¹. Y así se explica que sólo en la primera obra traducida al servicio de Alfonso el Sabio, Yēhudá b. Mošé aparezca bajo la forma de «Yhuda Mosca el menor».

Una última observación acerca del *Lapidario*. Antonio Ballesteros propone identificar al cotraductor de Yēhudá con un Garci Pérez, clérigo de Alfonso y canónigo de la Iglesia de Santa María de Sevilla, que por carta de Alfonso X, de 9 de agosto de 1253, recibe propiedades en la aldea de Alimbayán ². Esta identificación no es imposible, pero poco segura. Hay que pensar en que García Pérez es nombre muy frecuente y que el mismo Alfonso X tenía por lo menos otros dos colaboradores llamados así ³.

El Libro conplido.

Texto:

Yhuda fi de Mosse Alcohen, su alfaquim e su mercet, fallando tan noble libro e tan acabado e tan conplido en todas las cosas que pertenecen en astronomia, como es el que fizo Aly fi de Aben Ragel, por mandado del antedicho nuestro sennor, a qui Dios de uida, traslato-lo de lengua arauiga en castellana (*Libro conplido*, p. 3 a 22-29).

De la fecha de la traducción del *Libro conplido* he tratado

¹ Tampoco sería imposible pensar en que el padre murió hacia 1250. Véase lo que decimos en la p. 46, nota 3.

² Véase Ballesteros, *Sevilla*, pp. 166 y xxvi.

³ Véase Procter, *Alfonso X*, pp. 126-127.

detenidamente en mi Introducción ¹, donde creo haber probado con razones concluyentes que Yēhudá b. Mošé inició su labor, en Toledo, el 12 de marzo de 1254, a las seis y media de la mañana. Quiero añadir aquí tan sólo una aclaración acerca de la alegada confusión que durante tantos años ha hecho repetir a casi todos los investigadores que el *Libro conplido* se tradujo en 1256. Responsable de la confusión no es Abraham Zacuto, como se podría deducir de lo que digo en mi Introducción ². Pues si bien el pasaje del *Sefer Juchassin* que llama אבן אל חסן al autor del *Libro de las estrellas fixas* ³ podría hacer creer en una confusión con Aben Ragel *Albohazen*, un pasaje de otra obra de Zacuto excluye terminantemente tal interpretación ⁴. Dice así:

Hallamos también en la obra sobre las estrellas fijas, publicada... cuatro años después de las tablas (es decir, en 1256), que Alfonso cambió de parecer, al afirmar que la octava esfera, sin duda, va progresando continuamente... Esta obra es la misma que tradujo para el rey Rabí Jehudá, hijo de Mose el Kohén. Esta obra la escribió el sabio Abul Hosein. Asimismo tradujo el citado Rabí Jehudá... para el antedicho rey la obra «Los juicios (de la astrología)», de Ali, hijo de Rog'eil, originario del Magreb.

Este pasaje prueba que Zacuto estaba lejos de confundir Albhazen (Aben Ragel) con el autor del tratado sobre las estrellas fijas — del que gran parte del correspondiente libro al-

¹ Véase *Libro conplido*, pp. LXI-LXV.

² Véase *Libro conplido*, p. LXI.

³ Véase *Liber Juchassin* sive Lexicon Biographicum et Historicum... compilatum ab illustri Rabbi Abraham Zacuti, ed. Herschell Filipowski, Londres/Edinburgo 1857, p. 222 a 8.

⁴ Esta obra, titulada החבור הגדול (Magna Compositio) se conserva en un manuscrito de Lyon (véase M. Neubauer, *Archives des Missions scientifiques et littéraires*, 3^e série, tome 1^{er}, Paris 1873, p. 565) y otro de Munich (véase M. Steinschneider, *ZDMG*, 18 [1864], pp. 178-179). La traducción alemana que del pasaje en cuestión incluye A. A. Björnbo en su artículo *Hat Menelaos aus Alexandria einen Fixsternkatalog verfasst?* (véase Björnbo, *Fixsternkatalog*, p. 199) está basada en el manuscrito de Munich. Traduzco al español el párrafo correspondiente.

fonsí, traducido en 1256, es adaptación más o menos literal —, es decir, con Abū-l-Ḥusain (var. Ḥasan) ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUmar al-Ṣūfī ¹. El origen de la confusión lo tenemos que buscar en tratados astronómicos posteriores que, basándose en A. Zacuto, citan al-Ṣūfī bajo la forma *Albuhassin*, sin aclarar, y quizá en parte sin saber, de quién se trata exactamente ². De ello proceden las identificaciones falsas y gratuitas, con Abū ʿAlī al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. al-Hayṭam («Alhazen»), con Avicena, con Aben Ragel. Este último, por su nombre («Albohazen») y por su fama, se prestó mejor que nadie a tal identificación ³, y a causa de ella se ha venido afirmando general pero injustificadamente que el *Libro conplido* se tradujo en 1256 ⁴.

También A. R. Nykl repite esta opinión, pero en forma tan cauta que no tenemos nada que objetar. Dice que la traducción del *Libro conplido* se acabó hacia 1256 ⁵. No poseemos ningún indicio para afirmar que la traducción, empezada el 12 de marzo de 1254, se terminara antes de 1256 ⁶. No lo prueba

¹ Véase Brockelmann, *Geschichte*, I, pp. 253-254 (223), *Supplement* I, p. 398. En el *Libro de las estrellas fijas* se cita bajo la forma de «Abolfazen». Véase Rico y Sinobas, *Astronomía*, I, p. 30.

² Por primera vez lo veo citado en Augustinus Ricius, *De motu octauae Sphaerae*, París 1521, fos 31 r, 31 v, 33 r. Cito los folios de la edición de París, porque es ésta la que manejó M. Steinschneider, siguiendo cuyo *Catalogus* transcribí el segundo de estos pasajes en mi Introducción (véase *Libro conplido*, p. LXI, nota 134). La primera edición de la obra de Ricio se hizo en 1513, en Trino (Monferrato).

³ No es éste el lugar de resumir y estudiar todas estas confusiones. Quizá lo haga en otra ocasión. Por ahora, véanse Steinschneider, *Catalogus*, col 1359; Björnbo, *Fixsternkatalog*, p. 200; Wegener, *Astronomische Werke*, p. 143.

⁴ Es extraño que M. Steinschneider nunca la haya puesto en duda. Pues él fué el primero en postular la dependencia del Libro alfonsí sobre las estrellas fijas con respecto a la obra de al-Ṣūfī (véase *ZDMG*, 24 (1870), pp. 349-350; 30 (1876), p. 147; *Hebr. Uebersetzungen*, II, p. 616; *Bibliotheca Mathematica*, Neue Folge, 10 (1896), p. 113; *Die Europäischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Sitzungsberichte Wien, Phil. - Hist. Klasse, 149, IV, (1904), p. 39. Esta dependencia fué después sistemáticamente estudiada por O. J. Tallgren en varios de sus valiosos estudios. Véase *SO*, 1 (1925), pp. 342-46; *RFE*, 15 (1928), pp. 52-66.

⁵ Véase Nykl, p. 85: «Libro conplido..., completed about 1256 A. D.»

⁶ Además, la expresión «about 1256» no debería de excluir el año de 1255, ni incluso el de 1254.

el hecho de que Yēhudá b. Mošé acabara en 1256 la traducción del *Libro de las estrellas fixas*, ya que las dos traducciones pudieron hacerse contemporáneamente, lo mismo que las versiones castellanas del *Libro dell alcora* y del *Libro de las cruces* ¹. El manuscrito original del *Libro conplido* no dice nada acerca del término de la traducción. Quizá la indicación correspondiente se encontraba en un colofón — parecido al que presenta el manuscrito gemelo, es decir, el del *Libro de las cruces* — y se perdió con las tres últimas partes de la versión castellana. Las traducciones latinas y portuguesa, aunque conservan estas tres partes, no ofrecen indicación alguna. Tendremos que determinar por vía indirecta la fecha de la conclusión de la labor de Yēhudá b. Mošé. Elemento importante para ello serán las fechas de las traducciones latinas. Pues creo que podemos afirmar que el comienzo de la primera de ellas es *terminus ante quem* para la conclusión de la versión castellana ². Pero no conocemos aún la fecha de este comienzo, ni sabemos siquiera con seguridad cuál de las dos traducciones latinas sea la primera ³. El determinarlo será objeto de estudios futuros.

Por ahora nos fijaremos en otro aspecto de las traducciones latinas, es decir, en las formas bajo las cuales aparece en ellas el nombre de Yēhudá b. Mošé. La versión de Alvarus reproduce fielmente la forma del prólogo del modelo castellano: *Juda filius Mosse Alcoen* ⁴, y en su propio prólogo le llama *Juda filius*

¹ Véase más adelante, p. 38.

² No hago mía la opinión de Gonzalo Menéndez Pidal, que supone la simultaneidad de la traducción castellana con la latina de Alvarus. Véase G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, p. 366.

³ Creo tener buenas razones para considerar como tal la versión de Alvarus, contrariamente a lo que dice Muñoz Sendino, *Escala*, pp. 85-87 y 91. Pero no quiero entrar aquí en detalles que no hacen al caso y de los cuales pienso tratar detenidamente en el volumen crítico. Sobre una posible fechación de la traducción latina de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio hace muy atinadas observaciones E. S. Procter, *Scientific Works*, pp. 25-26. Véase también lo que digo en la nota 146 de mi Introducción (*Libro conplido*, p. LXV).

⁴ Mss. Escorial J-II-17, fº 1 v 3, y Vaticana Palat. Lat. 1370, fº 65 v 26. Dijimos ya que sólo la traducción de Alvarus contiene el prólogo. También en otros detalles está más cerca del original castellano que conocemos. Pero a pesar de

Mosse ¹. Más problemática es la forma del nombre de Yěhudá b. Mošé que encontramos en la traducción de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio y que es «Ihuda filius Musce» ². ¿Tenemos que relacionar «Musce» con Mošé o con Mosca? A primera vista parece imponerse la segunda alternativa. Pero esta interpretación tropieza con dificultades bastante serias. Si hemos acertado en nuestros razonamientos anteriores, Mosca es el apellido y no el nombre del padre. Por tanto, sorprendería la construcción «hijo de Mosca». Para explicarla tendríamos que suponer que los dos traductores italianos no conocían la forma auténtica del nombre de Yěhudá b. Mošé. Y hay más. Aceptando la identificación de (filius) *Musce* con (fijo de) *Mosca*, debemos explicar cómo la *o* de Mosca se hace *u* en Musce. Naturalmente, se podría pensar en que los traductores, dándose cuenta de que *mosca* como apelativo correspondía al latino *musca*, hayan sustituido la forma castellana por la latina. Pero esto equivale a afirmar que Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio, con plena conciencia de lo que significaba, llamaron a Yěhudá «hijo de la mosca», lo que nos parece difícil de creer, aunque tengamos que buscar el origen del apellido Mosca quizá en un apodo ³. Nos inclinamos a dar otra explicación a la forma «Musce». La correspondencia árabe de Mošé, empleada con frecuencia entre mozárabes y judíos de Toledo, es موسى ⁴. A base de ella, Musce se explica perfectamente. La *u* corresponde al árabe, la *-e* final es lógica en un genitivo latino, y para explicar la *-sc-* tenemos

ello se podrá probar que Alvarus no hizo la traducción sobre el manuscrito castellano conservado.

¹ Mss. *Escorial* J-II-17, f^o 1 r 2, y *Vaticana* Palat. Lat. 1370, f^o 65 r 2-3.

² Véase, por ejemplo, el ms. *Vaticana* Barb. Lat. 172, f^o 1 a 8-9, el códice más antiguo que he manejado. En un códice de Milán, hasta hoy desconocido (*Ambrosiana* C. 299 inf., f^o 1 a 4-5), encuentro la forma, digna de mencionarse, «Yhuda filius muse».

³ Véase lo que decimos en la p. 22, nota 1.

⁴ Véase, por ejemplo, el documento a que aludimos en la p. 46, nota 3. Otra correspondencia árabe de Mošé es موسى. Partir de la correspondencia árabe de Mošé nos parece legítimo, ya que el título de «kohén» aparece también en forma arabizada: Alcohen.

que acordarnos tan sólo de que los dos traductores, Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio, eran italianos. Por consiguiente, -sc- ante *e* correspondía para ellos al sonido *š*, que es exactamente el exigido por la base árabe. Creemos, pues, que el «Ihuda-filius Musce» no es un «Yhuda fi de Mosca», sino un «Yhuda fi de Mosse».

Tenemos que discutir aquí todavía el problema — relacionado con la mención de Yěhudá b. Mošé en el prólogo del *Libro conplido* — de los títulos que se le atribuyen: *alfaquim e mercet* de Alfonso el Sabio.

Después de haber tratado largamente de un problema fonético de *alfaquim* nos toca aludir aquí a su aspecto semántico. En árabe حكيم significa: 1º, Sage; 2º, Philosophe; 3º, Savant, *surtout* dans les sciences naturelles et les sciences exactes; 4º, Médecin ¹. Confirman la cuarta de estas acepciones, tanto el *Glossarium Latino-Arabicum* del siglo X, como el *Vocabulista in Arabico* de principios del siglo XIII, y aun *Pedro de Alcalá* hacia 1505 ². También las obras alfonsinas ofrecen cierta ilustración de este significado. A dos colaboradores de Alfonso el Sabio, Yěhudá b. Mošé y «don Abraham», los manuscritos que citamos en las pp. 6-7 les dan el título de *alfaquim*, mientras que otros códices les atribuyen títulos que son, evidentemente, correspondencias castellanas, latinas y francesas de este término. Helos aquí:

físico	<i>Lapidario</i> (véase p. 19).
medicus	Prólogo del <i>Libro conplido</i> en la traducción de Alvarus (Mss. Escorial J-II-17, fº 1 v 3, y Vaticana Palat. Lat. 1370, fº 65 v 26). Cuando en el Libro Tercero sale <i>alfaquimes</i> (<i>Libro conplido</i> , p. 157 b 32-33), Alvarus lo traduce también por <i>medici</i> (Ms: Escorial J-II-17, fº 75 v 25). La traducción de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio no sólo no contiene el prólogo, sino que tampoco traduce la palabra cuando sale en el texto. Quizá no la comprendieran los dos traductores italianos.

¹ Véase A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, tome premier, Paris 1860, p. 472 a.

² Véanse *Glossarium*, p. 310; *Vocabulista*, pp. 88 y 392; *Pedro de Alcalá*, p. 309.

phisicus	Traducción latina de la <i>Escala de Maboma</i> (véase Muñoz Sendino, <i>Escala</i> , p. 251; Cerulli, <i>Scala</i> , p. 25).
fisicien	Traducción francesa de la <i>Escala de Maboma</i> (véase Procter, <i>Scientific Works</i> , p. 23; Muñoz Sendino, <i>Escala</i> , p. 251; Cerulli, <i>Scala</i> , p. 24).

Puede añadirse a estas correspondencias el hecho de que «Abraham alfaquim» sale en varios documentos de la época de Sancho IV como «Abraham físico»¹.

A la vista de estas correspondencias no cabe duda de que la significación de *alfaquim* es la de *médico*, naturalmente con un volumen semántico algo distinto del de la expresión moderna. Quizá *alfaquim* había conservado aún en el siglo XIII bastante de la tercera acepción alegada del término árabe: Sabio, sobre todo en las ciencias naturales y exactas².

¹ Véase Procter, *Scientific Works*, p. 23; Alfonso X, p. 125; Cerulli, *Scala*, pp. 20-22.

² Es posible que en Aragón y Cataluña *alfaquim* haya ensanchado considerablemente su volumen semántico, llegando a significar «secretario, intérprete, consejero», como afirma J. Miret y Sans, *BAH*, 68 (1916), p. 568. En otra ocasión estudiaremos esta posibilidad. Aquí queremos añadir sólo, y quizá no sea superfluo, que *alfaquim* originariamente no tiene nada que ver con *alfaquí*, «doctor o sabio de la ley, entre los musulmanes», que se remonta al árabe *فقيه*. No niego que pueda haber habido interferencias entre ambos términos, sobre todo porque podían resultar homófonos, si, por un lado, *alfaquim* había transformado su *-m* en *-n* y, por otro, *alfaquí* — siguiendo una peculiaridad fonética de los arabismos terminados en vocal larga acentuada, y sobre todo en *í* — había tomado una *-n* final (véanse Steiger, *Contribución*, p. 346; Neuvonen, *Arabismos*, p. 295). Si en *El Peregrino curioso*, de Bartholomé de Villalba y Estañé, leemos *alfaquín* con el sentido de «clérigo» (véase Carmen Fontecha, *Glosario de voces comentadas en ediciones de textos clásicos*, Madrid 1941, s. v.), por razones semánticas tiene que remontarse a *alfaquí* y no a *alfaquim*. Pero estas interferencias (que, como mostraremos, son una de las causas de la decadencia de *alfaquim* a partir del siglo XIV) no nos autorizan a confundir ambos términos, como lo hace, entre otros, A. A. Neuman, *The Jews in Spain, Their social, political and cultural life during the Middle Ages, II*, Philadelphia 1944, p. 222: «An office which seemed virtually to have been created for the Jewish courtier was that of *alfaquim*. This was a loose title, derived from the Arabic, which literally meant learned in the law but actually covered a wide range of functions: physician to the royal family, literary scribe or personal secretary to the king, official interpreter and translator, emissary to foreign courts, traveling companion and counselor of the king, the queen or the infante.»

Más problemático es el valor semántico del segundo de los títulos que el prólogo del *Libro conplido* da a Yēhuda b. Mošē. ¿Qué quiere decir *su mercet*?

A. R. Nykl sugiere la corrección de *mercet* en *metge* (= médico) ¹. La propuesta es original y la he examinado con interés. En efecto, la forma *metge* está atestiguada en castellano antiguo ². Se trata de un galicismo con la acepción de *médico* ³.

¹ Véase Nykl, p. 90.

² He aquí las formas de esta palabra que he encontrado en textos antiguos:

metge	Apolonio 208 d, 316 a, 323 b.
meie	Alexandre, Ms. P. 42 a.
	Fuero Juzgo (ed. RAE), p. 9 a, nota 17.
meje	Alexandre, Ms. P. 433 c, 881 a, 884 a, 885 a, 2228 a.
mege	Alexandre, Ms. P. 2235 a, Ms. O. 424 c, 852 a, 855 a, 856 a, 2086 a, 2093 a.
	Apolonio 311 a.
	Fuero Juzgo (ed. RAE), p. 9 a.
	Fuero de Teruel (ed. Gorosch), 464, 3, / 585, 2, / 584, 1.
	Fuero de Navarra 60 ra (véase F. Indurain, <i>Contribución al estudio del Dialecto navarro-aragonés antiguo</i> , Zaragoza 1945, p. 105).
	Fueros de la Novenera (ed. Tilander), 249.
miege	Fuero Juzgo (ed. RAE), p. 9 a, nota 17.
menge	Berceo, Milagros 761 b; Santo Domingo, 389 b, 410 c, 658 c.
	Libro de buen amor 594 b (mejor que monge).

Existen, además, el sustantivo *metgia* (Apolonio 198 a, 311 b, 319 d), *megia* (Apolonio 309 d), *mengia* (Berceo, San Millán 20 d, 339 d; Santo Domingo 389 b; Duelo 112 d. Libro de buen amor 187 b, 1545 d) y el verbo *mengear* (Berceo, San Millán 20 d). — El Diccionario de la Academia registra todavía como términos antiguos, *mege*, *menge* y *mengía*.

³ En evolución castellana, no culta, MEDICUS daría **miedgo*, **miezzo*, o quizá **mielgo*. Véase **pēdicu* > *piealgo*, *piealgo* (pielgo); *iudica* > *judga*, *juzga* (julga): Menéndez Pidal, *Manual*, p. 163; García de Diego, *Gramática*, p. 111. — Para las formas francesas de la palabra, véase F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, V, Paris 1888, pp. 214 c-215 a; para las provenzales, M. Raynouard, *Lexique Roman ou Dictionnaire de la langue des Troubadours*, IV, Paris 1842, p. 173. De la recepción fonética en castellano trata A. Steiger, *Contribución al estudio del Vocabulario del Corbacho*, Madrid 1923, p. 41. No creo que el castellano *me(n)ge* o *metge* sea catalanismo (véase García de Diego, *Gramática*, p. 12). Encontramos el mismo término también en portugués antiguo (*mege*, véa-

La enmienda propuesta por A. R. Nykl no debe rechazarse *a priori*. Pero no resiste a un estudio detenido. En primer lugar sorprendería la yuxtaposición tautológica de *alfaquim* y *metge*. En segundo lugar hay que advertir que el empleo enigmático de *mercet* en el prólogo del *Libro conplido* no es un caso aislado. Encontramos el mismo empleo en dos pasajes del *Libro de las cruces*:

... e traslado-lo Hyuhda fy de Mosse Alchoen Mosca, su alfaquim e su mercet. Et porque este libro en el arauigo non era capitulado, mando-lo capitular... (véase p. 40).

Este libro... traslado por mandamento del muy noble Rey don Alfonso Jhuda, su alfaquim e su mercet, fy de Mosse Alchoen... (véase p. 40).

Es lógico que, si aceptáramos la corrección de *mercet* en *metge* para el prólogo del *Libro conplido*, la tendríamos que extender a los dos casos idénticos del *Libro de las cruces*. Pero no estamos dispuestos a admitir en tres pasajes de dos manuscritos originales el mismo error de amanuense, por otra parte difícilmente explicable ¹. Es necesario aceptar la expresión tal como está en el manuscrito del *Libro conplido*. Es extraña, pero creo que podemos llegar a comprenderla.

Nos preguntamos: ¿Cómo la traducen las dos traducciones latinas, hechas en el mismo siglo XIII? La versión de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio no ofrece la traducción del prólogo. La ofrece en cambio la versión de Alvarus, que traduce *mercet* por *factura* ². Pero ¿qué quiere decir *factura*?

se J. De Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*, 2ª ed., tomo segundo, Lisboa 1865, p. 89), que no puede haberlo tomado del catalán.

¹ En vista de los tres ejemplos citados, es también completamente imposible no referir a Yēhudā b. Mošē el título enigmático de «su mercet», como lo parece hacer A. Castro, cuando cita el prólogo del *Libro conplido*, según la edición de Rico y Sinobas (*Astronomía*, III, p. x), al poner una coma detrás de *alphaquí*, que no figura en la transcripción de éste: «por que ('por lo cual'), Yhudā fi de Mossé Alcohén, su alphaquí, et su mercet fallando tan noble libro... traslatólo de lengua aráviga en castellana». Véase Castro, *España*, p. 461 (495).

² Mss. Escorial J-II-17, fº 1 v 3, y Vaticana Palat. Lat. 1370, fº 65 v 26. El

Ya en latín clásico designaba tanto el acto de hacer (*factio*, *operatio*) como, por metonimia, el resultado de este acto (*figura*, *facies*, *statura*). Sobre todo en autores cristianos adquiere las dos significaciones específicas, correspondientes a las dos indicadas, de *creación* por un lado y *creatura* por el otro ¹. Partiendo de esta última acepción es fácil llegar a la que todavía hoy tiene *hechura*: «Una persona respecto de otra a quien debe su empleo, dignidad y fortuna» ².

Además, ya que tenemos que partir de la significación de *creatura*, podemos alegar también la evolución semántica, muy semejante, de *creatus* a *criado*. *Factura* y *creatus* eran semánticamente contiguos, como lo prueba el ejemplo siguiente:

Pues fechura so e criado
de vuestra generacion.

(*Cancionero de Baena*, fº 25 a 9-10).

Por tanto, el término de *factura*, traducción de *mercet*, significa «persona que depende de otra de quien recibe favores y a quien sirve». Y si ahora intentamos dar una explicación del término castellano, nos tenemos que preguntar: *Mercet* ¿puede tener el significado citado de *factura*?

En el mismo prólogo del *Libro conplido* sale otra vez la palabra *mercet*: e les faze algo e mercet ³. Aquí el sentido parece inequívoco: se refiere a las dádivas o gracias que Alfonso el Sa-

mismo título se da el traductor Alvarus a sí mismo: Aluarus dicti illustrissimi Regis factura. Mss. Escorial J-II-17, fº 1 r 4, y Vaticana Palat. Lat. 1370, fº 65 r 4-5.

¹ Véase *Thesaurus Linguae Latinae*, s. v. *factura*.

² Véase *Diccionario de la Academia*, s. v. *hechura*, 7ª acepción. Esta significación la ilustra un ejemplo muy instructivo del siglo XIV:

Reys, duques e condes e toda criatura
vos temen e vos sirven como vuestra fechura.

(*Libro de buen amor* 586 a-b).

³ Véase *Libro conplido*, p. 3 a 8. Es corriente en documentos alfonsíes también la fórmula «fazer bien e mercet». Véase, por ejemplo, *BAH*, 109 (1936), p. 447.

bio hacía a sus colaboradores y significa *beneficio, favor*. En esta acepción, *mercet* es tan frecuente en castellano antiguo y aun moderno, que no hace falta alegar otros ejemplos. Pero con esto no hemos aclarado el problema que nos ocupa y que está, precisamente, en saber si y cómo se podría dar el paso de «merced = favor» a «merced = persona que recibe este favor».

Antes de darlo, conviene alegar dos ejemplos más que nos conducen a una esfera semántica contigua a la de «persona que depende de otra de quien recibe favores y a quien sirve». El primero, de Berceo, pone *merced* al lado de *criado*:

Yo, Gonçalo por nombre, clamado de Verçeo,
de Sant Mjllan criado, en la su merçed seo.

(Berceo, *Santo Domingo* 757).

Nos lleva un poco más adelante otro ejemplo del *Libro conplido*: «E si el sennor de la .II.^a casa fuere en la .X.^a casa, uiuira de mercet del rey e ganara de su parte»¹. Yěhudá b. Mošé podía decir, perfectamente, que vivía «de mercet de Alfonso el Sabio», y con este ejemplo hemos llegado a un punto de donde el salto a la significación exigida por la equivalencia de *factura* ya no es demasiado grande². En todo caso, esta equivalencia en la versión latina casi coetánea de Alvarus exige que

¹ Véase *Libro conplido*, p. 200 a 16-18. La palabra *mercet* sale ocho veces más en el *Libro conplido*, pero siempre con la significación de *gracia*.

² En rigor, se podría considerar ya realizado, en este ejemplo, el paso de «merced = favor» a «merced = receptor de favores», equiparando *de* a *como, en calidad de*: «vivirá como merced del rey, en calidad de merced del rey» (compárese «estar de capitán, hacer de gobernador, vivir de fraile»). Pero tal interpretación no nos parece muy segura, sobre todo porque las traducciones latinas dicen: «Viuēt ex dono regis» (Ms. *Escorial* J-II-17, f^o 102 v 40) y «uiuēt ex mercede regis» (Ms. *Escorial* J-II-7, f^o 76 d 36-37). Sin embargo, ya en el *Poema del Cid*, la preposición de aparece con el sentido de *en calidad de* (véase Menéndez Pidal, *Cid*, I, p. 380). Para poder pensar en que una interpretación popular de fórmulas de la lengua escrita como la que nos ocupa en esta nota («vivirá de merced del rey») haya originado el sentido de *merced* casi como calidad profesional, habría que estudiar la presencia en la lengua del siglo XIII de frases del tipo de las citadas: «estar de capitán, hacer de gobernador», etc.

desde aquí demos el salto a la significación de «merced = persona que depende de otra de quien recibe favores y a quien sirve». No sabemos aún si esta acepción personal de *merced* se puede comprobar con otros ejemplos de la lengua antigua. Probablemente fué de existencia efímera ¹.

El Libro de las estrellas fixas.

Texto ²:

Este es el libro de las figuras de las estrellas fixas que son en el ochauo cielo, que mando trasladar de caldeo e de arauigo en language castellano el Rey don Alfonso, fijo del muy noble Rey don Ferrando e de la Reyna donna Beatriz, e sennor de Castiella, de Toledo, de Leon, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murcia, de Jahen e del Algarbe. Et traslado-lo por su mandado Yhuda el Cohen,

¹ Desde otro punto de vista se podría pensar en relacionar la acepción personal de *merced* con fenómenos lingüísticos del tipo del uso personal de *amanecer* y *anochecer*. El paso de «vivo de merced de Alfonso» o «soy en la merced de Alfonso» a «soy merced de Alfonso», sería sustancialmente idéntico al de «amanece para mí, alrededor de mí» a «amanezco». Como éste, se explicaría por la presencia del árabe, que «pasa con suma facilidad de la noción de lo que algo es por dentro a la noción de lo que es por fuera, y del mismo modo se desliza de lo subjetivo a lo objetivo, o viceversa» (Castro, *España*, p. 231 [219]). Esta actitud espiritual admitiría que la palabra *merced*, de carácter bifronte, salga en el mismo prólogo con la significación de «beneficio» y «receptor de beneficio».

² Corrijo el texto de la edición de Rico y Sinobas (*Astronomía*, I, p. 7) con el códice de la traducción italiana, que reza así: (Vat. Lat. 8174, p. 1 a 1-11): «Questo e il libro delle figure delle stelle fisse le quali sono nel ottauo cielo, il quale libro fece traslatare di caldeo e de arabicho in uolgare castellano lo Re don Alfonso figlio del molto nobile Re don Ferrando e della reina donna Beatricie, e signore di Castella, di Tolletto, di Leone, di Galizia, di Siuilia, di Cordoua, di Murcia, di Jahen e del Garbo. E traslatollo per suo chomandame(n)to Giuda el Choen, so alhaquin, e Guillien Arremon Daspa, so chericho. E fue fatto nel quarto anno che regno il sopradetto Re, che correua gli anni domini MCCLVI anni». — «El Coheneso» del texto de Rico y Sinobas resulta de una separación errónea en la sucesión de las siguientes palabras: «Yhuda el Cohem so alfaquim». Este error fué advertido y explicado ya por Steinschneider (*Catalogus*, col. 1361), lo que no impide a A. R. Nykl escribir «Hyuda el Cohemso alhaquim» (p. 90), cuando cita la mención de Yēhudā b. Mošē en el prólogo del *Libro dell alcóra* (véase p. 38).

so alhaqui^m, e Guillen Arremon Daspa, so clerigo. Et fue fecho en el quarto anno que regno este Rey sobredicho, que andaua la era de Cesar en mil e dozientos e nouaenta e quatro annos.

La doble indicación de la fecha (cuarto año del reinado de Alfonso, Era de 1296) nos lleva a los meses enero a mayo de 1256, ya que sólo en este período coinciden las dos indicaciones. En estos meses, Alfonso estaba viajando por el norte de España ¹ y no podía seguir el trabajo de sus traductores.

La expresión «fue fecho» puede, sin duda, interpretarse como «fue acabado» ². Resulta posible pensar en que no toda la traducción del *Libro de las estrellas fixas* fué hecha en los cinco meses indicados, sino sólo su última parte.

A. Ballesteros identifica al cotraductor de Yēhudá b. Mošē, Guillén Arremón Daspa, con un Guillén Arremón, canónigo de la Iglesia de Santa María de Sevilla, heredado por carta de Alfonso X el 14 de agosto de 1253, con 20 aranzadas de olivar y figueral en la aldea de Alimbayán ³. Aceptando esta identificación se podría pensar en que el *Libro de las estrellas fixas* fuera traducido en Sevilla. Pero esto nos parece imposible, ya que para el *Libro conplido*, traducido poco antes, o en parte aún contemporáneamente ⁴, consta que la traducción se hizo en Toledo ⁵, y lo mismo es muy probable para las obras traducidas después, el *Libro dell alcora* y el *Libro de las cruces* ⁶. Por eso podemos admitir la hipótesis de A. Ballesteros sólo si al mismo tiempo admitimos que Guillén Arremón d'Aspa, entre 1253 y 1256, se había trasladado de Sevilla a Toledo.

¹ Véase Ballesteros, *Itinerario*, pp. 147-158.

² Véase lo que decimos al hablar de la traducción del *Libro dell alcora*, en la p. 38.

³ Véase Ballesteros, *Sevilla*, pp. 165 y xxx.

⁴ No sabemos cuándo se terminó la traducción del *Libro conplido* (véase pp. 27-28). Una traducción contemporánea está atestiguada para el *Libro dell alcora* y el *Libro de las cruces*.

⁵ Véase *Libro conplido*, p. LXIII, nota 140.

⁶ Véanse las pp. 38 y 41.

El Libro dell alcora.

Texto:

Este libro es el dell alcora... Et despues mando-lo trasladar de arabigo en lenguaje castellano el Rey don Alfonso, fijo del muy noble Rey don Ffernando e de la Reyna donna Beatriz, e sennor de Castiella, de Toledo, de Leon, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murçia, de Jahan e del Algarue, a Mestre Johan Daspa, so clerigo, e a Hyuda el Cohem, so alhaquim. Et fue fecho yueues .VI. dias de febrero en era de Mil e dozientos e nouaenta e siete annos, el seteno anno del regno d'este Rey sobredicho. Et en el tiempo que andaua la era en Mil e trezientos e quinze annos e auia .XXV. annos que el regnaua, fizo-lo componer e endereçar et trasladallo aqui en este libro (*Cómplutense*, f^o 24 a 2-24).

Creo que la expresión «fue fecho» debe equipararse al «fue acabado» en el colofón del *Libro de las cruces*¹. Así pues, las dos obras fueron traducidas contemporáneamente y acabadas en el mismo mes. Es importante advertir que en el día indicado como término de la traducción, 6 de febrero de 1259, que efectivamente fué jueves, Alfonso estaba en Toledo², lo que hace muy probable, si no seguro, que el *Libro dell alcora* fuera traducido en Toledo.

Después de que el f^o 37 d se concluye con las palabras: «Aqui se acaba el libro de la espera», leemos en el folio siguiente (38 a 1-8):

Et por que fuesse esta obra de la espera mas complida, mandamos nos, Rey don Alfonso el sobredicho, annader hy este capitulo pora fazer armillas en la espera pora saber ell ataçir e egualar las casas segund la oppinion de Hermes. Et mandamos a don Mosse nuestro alfaquim que lo fiziesse.

Rico y Sinobas transcribe «don Xosse»³, y a base de esta forma se ha intentado identificar este colaborador de Alfonso el

¹ Véase p. 40.

² Véase Ballesteros, *Itinerario*, p. 221.

³ Véase Rico y Sinobas, *Astronomía*, I, p. 206.

Sabio, sin llegar a resultados positivos ¹. La transcripción falsa de Rico y Sinobas obstaculizaba el camino hacia la identificación de «don Mosse», camino que en el siglo pasado habían ya seguido M. Steinschneider y H. Graetz. Habían leído en Rodríguez de Castro ² la forma correcta y habían propuesto identificar este «don Mosse» con Yěhudá b. Mošé ³. Es verdad que «don Mosse» no es el nombre de nuestro traductor, sino el de su padre ⁴. Pero no me parece demasiado atrevido suponer con M. Steinschneider una corrupción o con H. Graetz una omisión. Pues son varias las razones para atribuir a Yěhudá b. Mošé el capítulo añadido al *Libro dell alcóra*:

1^a Yěhudá b. Mošé es traductor del tratado al cual «don Mosse» añade un capítulo.

2^a El nombre del autor de este capítulo se cita en una forma abreviada que casi supone que se trate de un personaje ya mencionado en el mismo tratado.

3^a Alfonso llama a «don Mosse» *nuestro alfaquim*. No se trata, pues, de un colaborador cualquiera, que sería natural no poder identificar a siete siglos de distancia, sino del médico del rey. Y Yěhudá b. Mošé poseía, precisamente, este título.

4^a Para componer este capítulo hacían falta conocimien-

¹ Véase Procter, *Alfonso X*, p. 125: «Don Xosse alfaquin... cannot be identified». Sólo Baer, *Juden*, II, p. 51, seguido por Castro, *España*, p. 462 [497], propuso una identificación bastante satisfactoria, con un «don Yuçaf alfaqui», a quien el 21 de junio de 1253, Alfonso X dona «seys arançadas de vinnas e diez jugadas de herdat e unas casas» en Sevilla. Desgraciadamente, el trabajo que se tomó F. Baer fué inútil. El colaborador de Alfonso no se llama *Xosse*, sino *Mosse*.

² Véase Rodríguez de Castro, *Biblioteca*, I, p. 122 b.

³ Véanse Steinschneider, *Catalogus* (escrito antes de la publicación de Rico y Sinobas), col. 1359. Al citar la forma «Don Mosse», dice: mihi vero «Don» ex Jehuda corruptum videtur. Aun después de publicada la edición de Rico y Sinobas se pregunta si «don Xosse» no era «don Mosse», y entonces habría que identificarlo con Yěhudá b. Mošé (Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen*, II, p. 553); Graetz, *Naturforscher*, pp. 447-448: «Wenn nun der König zum Schluss des Werkes sagt: mandamos a don Mosse nuestro Alfaquin que lo fisesse, so muss man hier eine Lücke annehmen: a don Yehuda fijo Mosse, d. h. Jehuda b. Mose».

⁴ Véase p. 22.

tos astronómicos, que evidentemente poseía Yěhudá b. Mošé. No era el único en poseerlos, y tanto como él los tenían otros colaboradores de Alfonso el Sabio. Pero ningún otro de los nombres conocidos podría relacionarse con «don Mosse».

Creemos, pues, que el «don Mosse» que añade un capítulo al *Libro dell alcora*, es el mismo Yěhudá b. Mošé.

Queda un último problema. ¿Cuándo compuso este capítulo? ¿En 1259, cuando el libro fué «trasladado», o en 1277, cuando fué «enderezado»? Nos inclinamos más a la segunda hipótesis. Creemos que la construcción descrita en el capítulo en cuestión se elaboró en el período de observaciones astronómicas de 1263 a 1272, y que se redactó su descripción para la elaboración definitiva del *Libro dell alcora* en los cinco primeros meses de 1277 ¹. Parece probable que Yěhudá interviniera en ella, ya que poco antes había ayudado a Alfonso en la redacción definitiva del *Libro de las estrellas fixas* ².

El Libro de las cruces.

Texto:

(Alfonso) fallo el Libro de las cruces... e mando-lo trasladar de arauigo enlenguage castellano, e traslado-lo Hyuhda fy de Mosse Alchoen Mosca, su alfaquim e su merçed. Et porque este libro en el arauigo non era capitulado, mando-lo capitular e poner los capitulos en compeçamento del libro, segont es uso de lo fazer en todos los libros, por fallar mas ayna e mas ligero las razones e los iud(i)zios que son en el libro. Et esto fizo-lo Maestre Johan a su seruitio. (Ms. *Biblioteca Nacional*, 9294, f^o 2 b 15-40).

Este Libro de las cruces, que es muy precioso en los iudizios de las estrellas, traslado por mandamento del muy noble Rey don Alfonso Jhuda, su alfaquim e su mercet, fy de Mosse Alchoen, e fue su companero en esta translation Maestre Johan Daspa, clerigo d'este mismo sennor. E fue acabado en .XXVI. dias de febrero en el .VII.º anno que este sennor regno, en era de Cesar Mil e dozientos e .LXXXVII. e la de los Alaraues seysçentos e .LVII. en el segundo dia de rabe primero (f^o 201 b 24-38).

¹ Sólo en este período coinciden las dos indicaciones de la Era de 1315 y del vigésimo quinto año del reinado de Alfonso.

² Véase más adelante, pp. 44-46.

Para la correspondencia del 2 de rabi^c primero de 657 con el 26 de febrero de 1259, véase la nota 141 de mi Introducción ¹.

No veo ninguna razón para no identificar al «Maestre Johan», citado en el prólogo, con el cotraductor de Yěhudá b. Mošé Maestre Juan d'Aspa, clérigo de Alfonso, que se nombra en el colofón de la obra. Antes bien, me parece infundado suponer, como hace G. Menéndez Pidal ², que el «Maestre Johan» del prólogo sea Juan de Mesina.

En cuanto a la probabilidad y casi seguridad de que el *Libro de las cruces* se tradujera en Toledo, puede decirse lo mismo que para el *Libro dell alcora* ³.

Las Tablas alfonsíes.

Texto:

Dixo Yhuda fi de Mose fi de Mosca, e Rabiçag Aben Cayut: ... E nos agora en esta nuestra sazón, qu'es en la primera dezena del quarto çentenario del sigundo millar de la hera del Çesar... en esta sazón paresçio el Reynado fortunado e ayudado de Dios, el Reyno del muy alto y muy noble sennor Rey don Alonso, que Dios mantenga. E porque amava los saberes e los preçiava, mando-les hazer los ynstrumentos que dixo Ptholomeo en su libro del Almagesto, sigund son las armillas y otros ynstrumentos. E mando-nos Rectificar en la çibdad de Toledo, qu'es vna de las çibdades prinçipales d'Espanna, guarde-la Dios... E nos obedeçimos su mandado que de ser obedesçido, e Rehezimos los ynstrumentos lo mejor que se pudo hazer. E trabajamos en Rectificar vna sazón, e seguimos en Rectificar el sol quanto vn anno conplido. E antes d'esto y despues Rectificamos-lo todavia quanto entrava en las ygualdades y en los dos tropicos e en los otros quartos del çielo, que son el medio de Tauro y d'Escorpion, de Leon y Aquario. E Rectificamos otrosi algunas conjunçiones de los planetas quando se allegaua vna a otra, e sus conjunçiones quando se llegauan con algunas de las estrellas fixas. E Rectificamos muchos eclipsis de los solares y de los lunares. E Retificamos otros Retificamientos en que eramos dudosos, e Retornamos-los munchas vezes por quitar la duda, e

¹ Véase *Libro conplido*, pp. LXIII-LXIV.

² Véase G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, pp. 369 y 371.

³ Véase p. 38 y Ballesteros, *Itinerario*, p. 222.

no dexamos de buscar njnguna cosa nj de ynquerir-la, hasta *que* nos paresçio enmendar lo *que* era Razon de enmendar. E todo exsaminado, dexamos por averiguado lo *que* es çierto o cerca de çierto, e fizimos estas tablas sobre Rayzes *que* son sacadas de aquellos Retificamientos. E ayuntamos en ellas de los capitulos *que* nos paresçio *ser* menester en (e)sta obra. E posimos nombre a este libro el Libro de las tablas alfonsies, porque fue fecho y copilado por su mandado. (Ms. *Biblioteca Nacional*, 3306, fols 34 v-35 r. Compárese Rico y Sinobas, *Astronomía*, IV, pp. 111-112).

Por última vez tenemos que referirnos al problema del nombre de Yēhudá b. Mošé. El prólogo de las *Tablas alfonsies* le llama «Yhuda fi de Mose fi de Mosca». Dijimos ya que esta forma exigía una corrección. Estoy convencido de que se debe suprimir el segundo «fi de» y leer «Yhuda fi de Mose Mosca»¹. No puede sorprender esta pequeña incorrección, ya que el manuscrito del prólogo castellano de las *Tablas* no es original, sino de finales del siglo XIV o principios del XV². A pesar de ello este prólogo es el documento más fidedigno para reconstruir la forma original de las *Tablas alfonsies*, sobre las cuales han circulado y siguen circulando tantas confusiones. Quiero dejar asentado aquí tan sólo que las *Tablas* en la forma latina impresa no representan de ninguna manera el original alfonsí³, y que el año de 1252, indicado con frecuencia como fecha de su elaboración, tampoco se puede aceptar. Este año es el de la época fundamental de las *Tablas*, quē hablan de una nueva era, la de Alfonso el Sabio, y la hacen empezar con el inicio de su reina-

¹ Véase pp. 22-23. También el nombre del segundo autor de las *Tablas*, Rabiçag Aben Cayut, necesita corrección. «Cayut» corresponde al árabe سيد^س y habrá que corregirlo en «Çayd».

² Véase Rico y Sinobas, *Astronomía*, IV, p. 110.

³ No hablemos ya de los fragmentos numéricos que publica Rico y Sinobas, y que son una «torpe mixtificación» (véase J. M. Millás Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona 1949, pp. 393-394). Para el conjunto de los problemas que presentan las *Tablas* véanse, sobre todo, Wegener, *Astronomische Werke*, pp. 164-185; J. L. E. Dreyer, *On the Original Form of the Alfonsine Tables*, *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, 80 (London 1919-20), pp. 243-262.

do ¹. Según el prólogo citado, las *Tablas* se hicieron entre 1263 y 1272 (el primer decenio del siglo XIV de la era de César) por Yēhudá b. Mošé e Iṣḥāq b. Sīd. No tenemos razón alguna para no creer esta indicación. Antes bien la parecen confirmar, indirectamente, tres datos que exponemos a continuación:

1º Isaac Israeli, que escribe hacia 1310 en la misma ciudad de Toledo, da noticia de la observación de tres eclipses, hecha por Iṣḥāq b. Sīd entre 1263 y 1266: eclipse del sol el 5 de agosto de 1263 y eclipses de la luna el 24 de diciembre de 1265 y el 19 de junio de 1266 ². Esta noticia concuerda perfectamente con lo que dice el prólogo citado de la observación de «muchos eclipsis de los solares y de los lunares».

2º El astrónomo genovés Andalò di Negro (primera mitad del siglo XIV) dice en una de sus obras que las *Tablas alfonsíes* fueron terminadas en 1272 ³.

3º Los instrumentos astronómicos, cuya construcción y empleo describen varios tratados de los *Libros del saber de astronomía*, se habían construido y utilizado, seguramente, antes de 1276/77, fecha de la redacción definitiva de los Libros astronómicos. Rabiçag, autor de ocho de las descripciones, había trabajado, sin duda, con ellos en los años precedentes ⁴.

Consideramos, pues, fidedigna la noticia de que Yēhudá b. Mošé elaboró, en Toledo, junto con Iṣḥāq b. Sīd las *Tablas alfonsíes* entre 1263 y 1272, y de ello concluimos que después de 1259 continuó trabajando en su ciudad natal hasta 1272 ⁵.

¹ Hay que notar, además, que las ediciones latinas parten del 1º de junio de 1252 (día de la coronación), mientras que el texto castellano indica como época fundamental el 1º de enero del mismo año.

² Véase *Liber Jesod Olam seu Fundamentum Mundi...* auctore R. Isaac Israeli, Hispano, edición hebrea y traducción al latín por B. Goldberg y L. Rosenkranz, Berlín 1848, segunda parte (4. und 5. Abschnitt), pp. iv y xxiv.

³ Véase P. Duhem, *Le système du monde*, IV, Paris 1916, p. 271: «La correction de ces tables fut achevée en l'année 1272 de N. S. J.-C.»

⁴ Compárense los dos pasajes del prólogo de las *Tablas*, que aluden a los «ynstrumentos». Véase también lo que dijimos de Yēhudá b. Mošé como autor del último capítulo del *Libro dell alcora*, dedicado a la descripción de las armillas que se hacen «en la espera pora saber ell ataçir».

⁵ Rico y Sinobas ofrece en el penúltimo capítulo del *Libro de las estrellas*

Esto no quiere decir que no haya dejado Toledo nunca en este período. Al contrario, un documento nos hace creer que en 1266 estuvo en Jerez, quizá para efectuar también allí observaciones astronómicas ¹. Pero su estancia en Andalucía no duraría muchos años, ya que el prólogo de las *Tablas* parece suponer que cuando éstas se terminaron estaba Yěhudá en Toledo. Sería una estancia pasajera, como la de Burgos en 1276/77 ².

Redacción definitiva del Libro de las estrellas fijas.

Texto ³:

Et despues lo endereço e lo mando componer este Rey sobredicho, e tollo las razones que entendio que eran sobeianas e dobladas e que non eran en castellano drecho, e puso las otras que entendio que complian. Et quanto al language endereço-lo el por si. Et en los otros saberes ouo por ayudadores a Maestre Joan de Messina e a Maestre Joan de Cremona e a Yhuda el sobredicho e a Samuel. Et esto fue fecho en el anno .XXV. del su regno, e andaua la era de Cesar en .M. e .CCC. e .XIII. annos e la del nuestro Sennor Ihesu Xpisto en .M. e .CC. e .LXX. e .VI. annos.

No es éste el lugar de discutir el problema de la importan-

fixas (*Astronomía*, I, p. 144) una tabla de 14 estrellas, que fueron rectificadas en Toledo hacia 1260. Si esta tabla fuera auténtica, sería muy probable la intervención de Yěhudá b. Mošé en su elaboración y, por tanto, su estancia en Toledo en 1260. Pero no encuentro esta lista ni en el código original castellano (*Complutense*) ni en el italiano. Valdría la pena determinar de dónde la ha tomado Rico y Sinobas y si se le puede conceder confianza.

¹ Véase p. 23, nota 1. La estancia de Yěhudá b. Mošé en Jerez coincide con uno de los períodos más largos que Alfonso el Sabio pasó en Andalucía, sobre todo en Sevilla.

² Véase pp. 45-46.

³ Corrijo el texto de Rico y Sinobas (*Astronomía*, I, pp. 7-8) con la traducción italiana, que reza así: E poi lo achoncio e comandollo conporre questo Re sopradetto e tolse uia ogni soperchio e doppio dire e quel dire che uide che non era diritto uolgare castellano e puose solamente quelle ragioni che allui parue che bastassero. E quanto lo linguaggio indiricço pur egli. Ma l'altre cose ebbe per suoi aiutatori il maestro Giouanni di Missina e il maestro Giuda sopradetto e Samuel. E questo fue fatto nel XXV^o anno del suo regno. E andaua l'era di Cesare in .MCCCXIII.^o anni e quella del nostro signor Ihesu Christo nel .MCCLXXVI. anni (Ms. Vat. Lat. 8174, p. 1 a 12-22).

cia de la intervención personal de Alfonso el Sabio en la redacción de sus obras ¹, para el cual el pasaje citado es, naturalmente, de sumo interés. Nos tenemos que fijar en otro problema. Si admitimos que Alfonso el Sabio colaboró personalmente en la redacción definitiva del *Libro de las estrellas fixas*, hecha entre junio y diciembre de 1276 ², esta redacción se tuvo que hacer en Burgos y quizá en parte en Vitoria. Pues desde el 28 de mayo hasta el 24 de julio el rey estuvo en Burgos, y desde el 5 de septiembre hasta el fin del período en cuestión, en Vitoria ³. Por tanto, si Yēhudá b. Mošé, como dice el prólogo citado, ayudó al Rey en la elaboración definitiva del *Libro de las estrellas fixas*, tuvo que estar en Burgos al menos una parte del año de 1276 ⁴. Es probable que la redacción definitiva del *Libro*

¹ Véanse A. G. Solalinde, *Intervención de Alfonso X en la redacción de sus obras*, RFE, 2 (1915), pp. 283-288; O. J. Tallgren, SO, 2 (1928), pp. 245-246 y 257-258; G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, sobre todo pp. 372-76.

² A este período corresponden las dos indicaciones del vigésimo quinto año del reinado de Alfonso y de los años 1276 y 1314 de las eras de Cristo y de César.

³ Siguiendo el ejemplo de E. S. Procter (véase Procter, *Scientific Works*, p. 28) me he hecho, sirviéndome de unos 150 documentos, publicados en varias obras históricas y colecciones diplomáticas, un Itinerario de Alfonso X, provisional e incompleto naturalmente, para los años de 1268 a 1284, no comprendidos en los Itinerarios publicados por A. Ballesteros (véase Ballesteros, *Itinerario y BAH*, 107 [1935], pp. 21-76, 381-418; 108 [1936], pp. 15-42; 109 [1936], pp. 377-460). Me consta que hasta el 1º de marzo de 1276 Alfonso estuvo en Valladolid; del 28 de mayo al 24 de julio en Burgos; del 5 de septiembre al 2 de marzo de 1277 en Vitoria, y del 5 de abril hasta el 8 de febrero de 1278 nuevamente en Burgos. Las fechas indicadas son seguras, pero no definitivas como términos de las respectivas estancias. La documentación que manejo es demasiado poco densa. — Si excluimos, como nos parece indicado, que la redacción definitiva del *Libro de las estrellas fixas*, empezada en Burgos, se continuase en Vitoria, podemos atribuirle a los meses junio, julio y quizá agosto de 1276.

⁴ Lo dicho de Yēhudá b. Mošé vale también para los demás colaboradores que intervinieron en la redacción definitiva del libro: Juan de Mesina, Juan de Cremona (cuyo nombre salta, evidentemente, el copista de la traducción italiana: «il maestro Giouanni di Missina e il maestro [Giouanni di Cremona e] Giuda sopradetto») y Samuel, llamado en otro tratado «Samuel el Leui de Toledo, nuestro iudio» (*Complutense*, fº 189 b 14-15; Rico y Sinobas, *Astronomía*, IV, p. 77).

dell alcora en los cinco primeros meses de 1277 se hiciera también en Burgos. Si intervino en ella Yěhudá, su estancia allí se prolongó por lo menos hasta esta época ¹.

Vida y actividad de Yěhudá b. Mošé ha-Kobén.

Podemos resumir. La primera noticia que tenemos de Yěhudá b. Mošé ha-Kohén nos informa de que entre 1225 y 1231 colabora en una recensión latina del tratado de la *Azafea* de Azarquiel. Aunque el colofón de la obra nos dice que Yěhudá es versado en astronomía, le atribuye las características de un principiante, que con fatiga trabaja durante seis años en la misma obra y ruega al «inspector de su tratado» que lo «dirija y adorne». De esto podemos deducir:

1º Para poder hacer esta recensión, que habrá sido uno de sus primeros trabajos, si no el primero ², Yěhudá b. Mošé debió haber nacido hacia 1205.

2º La procedencia del manuscrito que le atribuye esta obra permite suponer que Yěhudá trabajó en Toledo desde 1225 hasta 1231 y que era originario de esta ciudad. Creo que con otros datos podemos llegar incluso a determinar el ambiente del cual procedía Yěhudá b. Mošé. En dos documentos hebreos del año 1248, sale un Rabí Mosé Hacoén ³, cuyo nombre corres-

¹ Concuera con lo dicho el hecho de que Alfonso mandó traducir el *Libro de la Acafeha*, de Azarquiel, por segunda vez en Burgos, donde lo tradujeron entre junio y diciembre de 1277 «mestre Bernaldo el arabigo e.. don Abraham su alfaquim» (*Complutense*, fº 106 c 29-30; Rico y Sinobas, *Astronomía*, III, p. 135).

² Véase el texto citado en la p. 16: «ex debili principio» y quizá «hoc meum principium» (véase p. 16, nota 3).

³ Véase González Palencia, *Mozárabes*, III, pp. 565-566 y 568 (documentos 1132 y 1134). El nombre completo es «Rabí Mosé Hacoén, hijo de R. Josef, hijo de R. Abraham, hijo de Alcohen». Encuentro el nombre del padre de Yěhudá por tercera vez en un documento árabe, del 17 de marzo de 1273, que da noticia de la venta de una casa colindante con una casa de «Musa Alcohen»: *دار لموشى الكهان* (véase González Palencia, *Mozárabes*, II, pp. 235-236 [documento 635]). Es algo embarazosa la fecha de este documento, pues si Yěhudá había nacido hacia 1205, su padre tendría en 1273 alrededor de noventa años. No

ponde exactamente al del padre de Yěhudá. En vista de ello me inclino a creer que el padre de nuestro traductor era rabino de Toledo y que, como además es lógico para un médico y traductor del rey, Yěhudá b. Mošé procedía de una familia toledana conocida.

3º Si se acepta la resolución propuesta de la abreviatura *t. en tabib(e)*, Yěhudá tenía ya en 1231 el título de médico. En cambio es completamente gratuita la atribución del título de rabino, que muchos investigadores le han dado. Lo mismo que su padre era «kohén», pero esto no quiere decir rabino.

4º De 1225 a 1231, Yěhudá parece trabajar al servicio de otro, quizá en un colegio de traductores, bajo la dirección de un «inspector».

De los años 1231 a 1243 no tenemos ninguna referencia a Yěhudá b. Mošé. Parece probable que siguiera trabajando en Toledo y adquiriera fama como médico y traductor. En 1243 le encontramos al servicio del infante Alfonso. Que éste tuviera confianza en él, está probado por el hecho de que, después de haber encontrado el *Lapidario* en casa de un judío de Toledo, se lo hace explicar por Yěhudá y, aconsejado por él, manda traducirlo entre 1243 y 1250.

La próxima referencia nos lleva a 1254. Hacia este año, Yěhudá b. Mošé, «hechura de Alfonso», halla el original árabe del *Libro conplido* y propone al rey traducirlo al castellano. Alfonso le encarga de esta traducción, que se comienza en Toledo el 12 de marzo de 1254.

En la primera mitad de 1256 termina la traducción del *Libro de las estrellas fixas*, y en febrero de 1259 da por acabadas, probablemente en Toledo, las traducciones del *Libro dell alcora* y del *Libro de las cruces*.

Con esto se concluye un primer período de actividad de Yěhudá b. Mošé, durante el cual es sobre todo traductor, tanto de obras astronómicas como astrológicas ¹.

es imposible que haya llegado a esta edad bíblica. Tampoco es imposible que hubiera muerto hacia mediados del siglo, pero que una casa de su familia continuase llamándose por su nombre.

¹ En este período es *el* traductor de obras científicas en la corte de Alfonso

En un segundo período ya no se dedica a la traducción, sino a la ciencia astronómica ¹. Colabora con Iṣḥāq b. Sīd en las *Tablas alfonsíes*, escribe un capítulo original para completar su traducción del *Libro dell alcora* y es «ayudador» astronómico en la elaboración definitiva del *Libro de las estrellas fixas* en 1276.

Esta es la última noticia que tenemos. ¿Qué habrá sido de él en los años subsiguientes? ¿Intervendría en la redacción del *Libro de las formas e de las ymagenes*, terminada en 1279? Creo que a esta pregunta tenemos que contestar negativamente. La elaboración del *Libro de las formas e de las ymagenes* fué empezada en los mismos meses que constan como fecha de la redacción definitiva del *Libro de las estrellas fixas* ². El rey y Yēhudá estuvieron entonces en Burgos y es probable que la redacción del *Libro de las formas* se inició también en aquella

el Sabio. La única traducción en la que no intervino, es la que Fernando de Toledo hizo en 1255/56 de la *Aḡaḡeba* de Azarquiel, traducción que no satisfizo al Rey, el cual mandó traducir la misma obra otra vez «meior e mas complida mientre» en 1277 (*Complutense*, f^o 106 c 28-29). No se conoce el traductor de otra obra perteneciente a este período, el *Liber Picatrix*, cuya versión castellana fué terminada entre el 18 de enero y el 24 de marzo de 1257: «Hoc autem opus perfectum fuit anno Domini 1256, Alexandri 1568, Caesaris 1295, Arabum (6) 55». Véase *RFE*, 13 (1926), p. 352. De estas diferentes fechas se puede deducir el período indicado, por razonamientos análogos a los que hicimos en las pp. LXIII-LXIV de nuestra Introducción. El código regio castellano está mutilado (véase A. G. Solalinde, *Alfonso X, Astrólogo*, *RFE*, 13 [1926], pp. 350-56). Pero el estudio de los manuscritos latinos podría quizá resolver el problema, nunca planteado — que yo sepa — de si Yēhudá b. Mošé intervino en la traducción del árabe. En cambio, se ha afirmado ya que fué él quien tradujo el *Quadripartitum* de Ptolomeo, con el comentario de ʿAlī b. Ridwān (por ejemplo, Millás, *Traducciones*, p. 159; Muñoz Sendino, *Escala*, p. 94). No encuentro ninguna prueba para esta afirmación, lo que no significa que sea descabellada. Pero se tendría que probar.

¹ No interviene, que sepamos, en ninguna de las traducciones posteriores a 1259. No es él quien hacia 1264 traduce la *Escala de Mahoma*, ni son suyas las traducciones de la *Cosmografía* de Ibn al-Hayṡam (véase Procter, *Scientific Works*, pp. 15, 18, 22; *Alfonso X*, pp. 12, 15, 118, 125; Muñoz Sendino, *Escala*, pp. 18-19; Cerulli, *Scala*, p. 19) y de la *Aḡaḡeba* de Azarquiel (véase p. 46, nota 1). Todas ellas las hace «don Abraham», que parece suceder a Yēhudá b. Mošé como traductor regio.

² Véase p. 19, nota 2, y p. 45, nota 2.

ciudad, aunque el prólogo no habla de una intervención personal del rey que haga forzosa tal suposición, sino que se limita a decir que Alfonso lo mandó componer. Pero aun si el *Libro de las formas* se empezó en Burgos, no creemos que Yēhudá b. Mošé haya colaborado en la traducción de los tratados que forman parte de esta obra. Estaría absorbido por la elaboración definitiva de los *Libros del saber de astronomía*. Además, desde casi veinte años atrás, ya no había hecho ninguna traducción. En tercer lugar, la forma bajo la cual se cita su nombre en el *Lapidario*, parte del *Libro de las formas e de las ymagenes*, parece, precisamente, excluir su intervención, ya que muestra características específicas de un traductor aún bastante joven, que por primera vez traduce una obra para Alfonso el Sabio ¹. Desde entonces habían pasado muchos años. Yēhudá ya tenía, si hemos acertado en la interpretación de los datos, más de setenta años. El silencio de las fuentes después de 1276 o 1277, redacción definitiva del *Libro dell alcora*, puede significar que murió en aquella época. Quizá hubiera regresado, desde Burgos, a su ciudad natal, donde también el rey se detuvo desde diciembre de 1278 hasta abril de 1279 ². Quizá hubiera acompañado a su regio señor a Sevilla, donde éste pasó los últimos años de su vida ³. No lo sabemos. Tenemos que contentarnos con lo que hemos

¹ Véase pp. 24-25. Esto no contradice nuestra opinión de que el prólogo del *Lapidario* no se redactó antes de 1276 (véase p. 19, nota 2). El borrador del texto traducido que entonces se puso en limpio contendría, naturalmente, indicaciones referentes a los traductores y demás detalles mencionados en el prólogo. Entre estas indicaciones figuraría la forma de «Yhuda Mosca el menor», que como tal pasó al código que manejamos.

² Conviene señalar que corresponde a este período la conclusión del *Libro de las formas e de las ymagenes* y que, por tanto, es muy probable que, empezada quizá en Burgos, se terminara en Toledo.

³ Alfonso llevó probablemente a Sevilla el código regio de los *Libros del saber de astronomía*. Allí estaba cuando en 1341 se hizo la traducción italiana. Véase Ms. Vat. Lat. 8174, p. 103 a 26-32: «E dopo molto tempo, che andaua la era in .MCCCLXXVIII. anni, e gli anni domini in .MCCCXLI., essendo in Ispagna nella citta di Sibilia, Gueruccio figluolo di Cione Federighi della molto nobile citta di Firençe, fece traslatare questo libro di castellano in fiorentino».

logrado averiguar sobre la vida y actividad de uno de los más importantes colaboradores de Alfonso el Sabio, el traductor del *Libro conplido*, Yēhudá b. Mošé ha-Kohén.

LA TRADUCCIÓN DEL LIBRO CONPLIDO

Con este título planteamos el problema de cómo se llevó a cabo la traducción del *Libro conplido*. A. R. Nykl supone que Yēhudá b. Mošé dictaba la versión castellana a un amanuense, revisando posiblemente el texto antes de su redacción definitiva ¹. Ya antes de A. R. Nykl, G. Menéndez Pidal se había hecho eco de esta opinión, apoyándola con la referencia al famoso prólogo del tratado *De anima*, de Avicena, en la versión latina de Domingo Gundisalvi y Juan Hispalense, que atestigua una traducción oral del árabe al castellano ². Pero ésta es una prueba muy indirecta, y A. R. Nykl no alega nada en pro de su hipótesis. ¿Tenemos, no obstante, el derecho de creer en la oralidad de la traducción del *Libro conplido*? Y ¿cómo se podría probar?

El camino hacia una prueba científica está indicado por una nota del estudio de O. J. Tallgren sobre la transcripción alfonsina de los nombres árabes de las estrellas, nota que reúne peculiaridades y errores de transcripción de nombres árabes que parecen explicarse por mala percepción acústica ³. Para resolver el problema que nos ocupa, nos tenemos que preguntar si en la traducción del *Libro conplido* encontramos también errores de esta índole. No estamos en condiciones de contestar a esta pregunta, por no haber hecho aún el cotejo atento de las versiones árabe y castellana. A. R. Nykl parece haberlo hecho en parte y lamentamos que no ofrezca todos sus resultados ⁴. En los mate-

¹ Véase Nykl, p. 91.

² Véase G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, pp. 364-66. También *Libro conplido*, pp. xxxvii-xxxviii.

³ Véase Tallgren, *Estrellas*, p. 708, nota 1, y pp. 667, 679 y 684.

⁴ Promete ofrecerlos como notas a la edición del texto castellano proyectada en Wisconsin. Véase Nykl, pp. 85 y 93.

riales publicados no encuentro ningún error explicable por mala percepción acústica ¹. Esto no quiere decir, ni muchísimo menos,

¹ He aquí la lista de los errores que señala A. R. Nykl:

el cano en vez de la nisba al-Šaybānī (Nykl, pp. 85-86 y 91).

Este error fué explicado ya por Suter, *Mathematiker und Astronomen, Nachträge*, p. 173. No es verdad que *el cano* salga una sola vez en el texto castellano («only once»). Lo encuentro dos veces: *Libro conplido*, pp. 5 a 34, y 219 a 7. Que la «traducción latina» lo omita, es exacto sólo para la traducción de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio. Alvarus lo traduce la primera vez por *canus* (Ms. Escorial J-II-17, f^o 1 v 9), la segunda por *senex* (f^o 112 v 26). Es digno de mencionarse que el manuscrito de la Vaticana que contiene la versión de Alvarus, y que no llega hasta el segundo de los dos pasajes, ofrece en el primero *caroanus* (Ms. Palat. Lat. 1370, f^o 65 v 33). ¿Nos daría, quizá, esta forma la clave para interpretar *el cano* de otra manera y considerarlo como traducción o transcripción incompleta de la nisba «al-Qayrawānī»?

Nunegent en vez de Nawbajt (Nykl, p. 91).
Libro conplido, p. 104 b 48-49 (Nunigente), 172 b 24 (Nunegent). En un pasaje la alteración del nombre árabe va aun más lejos. En la p. 166 a 24 leemos: «Los fijos de vna yente dizen...» El texto árabe presenta بنو نوبخت. La forma intermedia es, naturalmente, *Nunegent*.

Atenohy en vez de al-Nawbajtī (Nykl, p. 91).
Atunehy No sé de dónde Nykl haya sacado las formas que cita. En el texto castellano encuentro la palabra una sola vez, bajo la forma *Attunohy* (*Libro conplido*, página 131 a 1).

Azarony en vez de al-Birūnī (Nykl, p. 91).
Tampoco sale la forma «Azarony» en el texto castellano. Las formas exactas son *Azaroni* (*Libro conplido*, p. 172 b 40), *Azarone* (p. 172 b 45) y *Açarony* (p. 173 b 12).

Abnefarfan en vez de Ibn al-Farrujān (Nykl, p. 91).
La forma «Abnefarfan» tampoco existe. El nombre sale tres veces en el texto castellano, dos como

que sea rechazable la hipótesis en cuestión. Quiere decir tan sólo que estamos aún lejos de un conocimiento completo de nuestra obra. Dije en mi edición ¹ que, para estudiar la actividad traductora alfonsí, el *Libro conplido* era de interés primordial, porque nos ofrecía todos o casi todos los elementos para hacer un estudio definitivo. Nos ofrece, sí, estos elementos, pero sólo virtualmente, porque carecemos aún de una edición del original árabe ², y sin ella resulta casi imposible — por razones de tiempo más que nada — hacer el cotejo que nos permitiera probar o rebatir la hipótesis de la oralidad de la traducción del *Libro conplido*.

Estrechamente ligado con el problema de la oralidad de la

	<i>Abnelfarban</i> (p. 21 b 8 y 59), una como <i>Abnerfarfan</i> (p. 127 b 26-27).
Nofil	en vez de <i>Ṭā'ufil</i> (Nykl, p. 91). <i>Nofil</i> (p. 134 a 48) es sólo una de las cuatro formas en que se presenta este nombre: <i>Noayfel</i> (p. 44 a 24), <i>Nayfel</i> (p. 45 a 9), <i>Noeyfil</i> (p. 46 b 1).
Almaaz	en vez de al-Mu'izz (Nykl, p. 91; <i>Libro conplido</i> , p. 145 a 35).

No encuentro tampoco ningún error acústico en el cotejo — muy cuidadoso, aunque en algunos aspectos no definitivo — que hace V. Stegemann (*Albohazen* pp. 34-35) de un largo trozo del *Libro conplido* con el original árabe. El único verdadero error de traducción (si es que no es del manuscrito árabe manejado por Yĕhudá) es puramente gráfico: يؤمن en vez de يزمن. — Lo que está fuera de duda es el hecho de que el manuscrito castellano que manejamos es copia de otro texto escrito, quizá de un borrador o cuaderno de trabajo. Lo prueban concluyentemente las numerosas añadiduras marginales que intercalan pasajes saltados por el copista, lo prueban las lagunas, lo prueban algunos de los errores que corrijo en las notas a mi edición (por ejemplo, p. 89 a, nota 1). Pero esto no dice nada sobre si la traducción se hizo por vía oral o por vía escrita.

¹ Véase *Libro conplido*, p. XLII.

² Haber llamado la atención sobre este desiderátum es el gran mérito del estudio de A. R. Nykl. Y estamos completamente de acuerdo con él en que el segundo desiderátum sería una traducción castellana moderna del texto árabe (véase Nykl, p. 91). Con tales elementos sería relativamente fácil llegar a conclusiones seguras sobre los conocimientos que del árabe poseía Yĕhudá b. Mošē y sobre la gran labor lingüística que tenía que cumplir para expresar en castellano por primera vez muchos conceptos nunca expresados en él, labor a la cual alude A. R. Nykl muy atinadamente (pp. 91-92 y 93).

traducción está el del colaborador o de los colaboradores que ayudaron a Yēhudá b. Mošé a realizar su labor. Pues aun admitiendo que la traducción se hiciera oralmente, no creo que Yēhudá b. Mošé dictara a un amanuense cualquiera el texto castellano que iba traduciendo del árabe. Me parece más probable que el que escribía esta primera versión fuera el colaborador o cotraductor, que en casi todas las traducciones se menciona explícitamente y que debía ser versado en los saberes que constituían el contenido de las obras traducidas ¹. Estaría encargado, además, de la corrección estilística del texto castellano. Una prueba de esta última hipótesis la encuentro en las notables diferencias lingüísticas (estilísticas y dialectales) que existen entre las traducciones hechas por Yēhudá b. Mošé y que no pueden cargarse a su cuenta ².

¹ Véase, por ejemplo, lo que el *Lapidario* dice de Garci Pérez: «Era otrossi mucho entendido en este saber de astronomia».

² Si, por ejemplo, la lengua del *Libro de las cruces* presenta numerosas características aragonesas y, por otra parte, podemos suponer que el cotraductor de Yēhudá b. Mošé en esta obra, Juan d'Aspa, era aragonés, nos parece legítimo atribuir a él los aragonesismos de la obra. — No puedo probar el origen aragonés de Juan d'Aspa de manera concluyente. Pero me parece muy probable. En cuatro documentos de Zaragoza, referentes a los años 1119, 1124 y 1142, se menciona un Garsia (Gassia, Garcia) Fort de Aspa (d'Aspa). Véase J. M. Lacarra, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro, Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón, II* (Zaragoza 1946), pp. 485-86 y 503 (documentos 14 y 36), *III* (1949), pp. 606-07 (documentos 226 y 227). Este Garsia Fort de Aspa, originario de Aspa en el Bearn, había venido a tierras reconquistadas por los Reyes de Aragón. Sus hijos, mencionados en los dos documentos de 1142, se quedaron en Zaragoza. Es perfectamente posible que Juan d'Aspa y Guillén Arremón d'Aspa, cotraductor de Yēhudá en el *Libro de las estrellas fijas*, procedan de esta familia o de otra que de igual modo había venido a Aragón. Me parece menos probable que Juan d'Aspa sea originario de Aspa, municipio a 17 kilómetros de Lérida. También R. Lapesa, *Apócope*, p. 219, atribuye a Guillén Arremón d'Aspa la condición de gascón o aragonés. — Es sumamente instructivo comparar el texto del *Libro de las cruces* con el del *Libro conplido*. A pesar de que los manuscritos parecen gemelos y el traductor Yēhudá b. Mošé es idéntico, las diferencias lingüísticas son notables. — No creo que se puedan atribuir únicamente a los amanuenses que escribían los códices que manejamos las divergencias lingüísticas entre las obras traducidas por Yēhudá b. Mošé. Pienso ocuparme en el volumen crítico de la medida en que pudieron influir los amanuen-

El *Libro conplido* parece ser una excepción con respecto a la ayuda de que se valió Yěhudá b. Mošé en su labor. Es la única de sus traducciones en cuyo prólogo no se habla de ningún co-traductor. Pero esta diferencia es sólo aparente. No sólo el *Libro conplido* no carece de indicación de uno o de varios co-traductores, sino que nos informa sobre ellos de manera mucho más decisiva y exacta que ninguna de las demás traducciones. En la Introducción a mi edición del *Libro conplido*, aludí ya a la importancia excepcional de una serie de notas marginales de nuestro manuscrito ¹. Helas aquí:

- 1 Accidia es enoio *que a omne* del bien aieno (p. 8 a, nota 1).
- 2 Partes dize aqui por los grados de los signos (p. 10 b, nota 1).
- 3 En lugar de Venus asmamos *que deue dezir Saturno* (p. 46 b, nota 1).
- 4 Asman los trasladadores: o ssi la Luna non catare al ascendente ni a su sennor, otrosi non uerna el messagero (p. 55 b, nota 1).
- 5 Adurugen es *que partas* el signo del ascendente en tres partes, e da la primera al sennor d'esta misma casa e la .II.^a a la planeta *que'l sigue e assi* de los otros por orden (p. 80 b, nota 1).
- 6 Segund es dicho en la tercera parte del segundo capitulo de la .VI.^a casa (p. 82 b, nota 1).
- 7 Alli o dize cosa creo *que deue dezir çaça*. E alli o dize descubrimiento creo *que deue dezir deuinaça* (p. 93 b, nota 1).
- 8 El emendador e los trasladadores todos se acuerdan *que deue dezir fortuna* alli o dize infortuna, e qui quisiere esto prouar cate en el .XXV.^o capitulo adelante en esta misma casa (p. 138 b, nota 1).
- 9 Los trasladadores e el emendador tienen *que mejor dize* al angulo de la .X.^a *que de la .VII.^a* (p. 170 b, nota 2).
- 10 Glosa: La conuenencia de las planetas es que ayan dos planetas sennorio en un lugar, o *que alguna planeta sea significador de alguna cosa e otra planeta le catare de buen catamiento*, o que sea alguna planeta ensennorada en alguna significacion e otra planeta que aya sennorio sobre esta, assi como si fues sennor de su casa o de exaltacion o de triplicitad o lo *que'l semeia*. E esto es lo *que quiere dezir conuenencia, e conuiene-te* de lo entender en esta manera en las otras planetas.
E lo *que dize* que sea so estado en buen estado conuiene-te de en-

ses. Pues creo poder probar que el manuscrito conservado del *Libro conplido* está copiado por varias personas, cuyas respectivas partes espero determinar por un estudio minucioso de las diferencias que a lo largo de la obra se observan. Véase también p. 12, nota 1.

¹ Véase *Libro conplido*, p. xl. Es extraño que A. R. Nykl no las cite.

tender *que* quiere dezir *que* aya entr'ellos conuenencia buena, assi como que ayan sennorio amos en un lugar o *que* alguno d'ellos de su fuerça al otro dado natural, o *que*'s caten de trino o de sextil e que cada uno d'ellos sea en buen lugar de los logares del cielo (p. 183 b, nota 1).

11 E otros dizen en Cancer (p. 193 b, nota 1).

Estas notas vienen a modificar lo que induce a creer el prólogo al nombrar a un solo traductor. Por ellas consta una pluralidad, y con ello nuestra obra entra en el grupo general de las traducciones hechas por Yěhudá b. Mošé.

Pero estas notas nos llevan más allá. Prueban la existencia de todo un equipo de trabajo: los trasladadores (dos por lo menos) e el emendador. Ya no vemos a Yěhudá b. Mošé sólo, curvado sobre el manuscrito árabe, sea escribiendo, sea dictando, sino en medio de colaboradores que le ayudan y con los cuales discute los problemas: el emendador e los trasladadores *todos se acuerdan* ¹.

En estas notas sale, además, un personaje no registrado en otros textos alfonsíes: el *emendador*. ¿Quién es este emendador? ¿Cuál es su función?

Vemos tres posibilidades de interpretación:

1^a El emendador está encargado de la corrección de la forma lingüístico-estilística del texto traducido al castellano. Entonces hay que excluir que sea Yěhudá b. Mošé.

2^a El emendador hace la corrección técnico-astronómica de la traducción. Entonces podría identificarse perfectamente con Yěhudá b. Mošé, que tendría a su servicio unos «trasladadores» (judíos y cristianos). En este caso su función sería la de dirigir, comprobar y enmendar los trabajos de estos traductores, siendo él en cierto sentido más el director de las traducciones que el ejecutor.

3^a El emendador hace ambas revisiones, la lingüística y

¹ Sin esta colaboración sería, además, casi inconcebible la labor que lleva a cabo Yěhudá b. Mošé en los cinco años entre el 12 de marzo de 1254 y el 26 de febrero de 1259. En este período traduce cuatro grandes obras, con un total de unas 1.200 pp. a dos columnas. Los que hemos hecho una edición sabemos lo que esto significa.

la astronómica. Entonces tiene que ser un cristiano muy versado en astronomía, como por ejemplo el cotraductor del *Lapidario*, Garci Pérez, del cual se mencionan, precisamente, los conocimientos astronómicos ¹.

¿Tenemos elementos que nos permitan decidirnós a favor de una de estas posibilidades?

Nos fijaremos primero en el carácter de las notas marginales, que pueden dejar traslucir algo de la labor del emendador. Una sola es de carácter lingüístico, la definición de *accidia* (nº 1). Las otras dos definiciones (nºs 5 y 10) pueden sí haberse originado en una revisión lingüística, pero no redactado por un emendador encargado exclusivamente de tal revisión ². Otra nota (nº 6) es de carácter general y prueba sólo el conocimiento completo de la obra. Todas las demás son técnico-astronómicas y no se refieren a la expresión, sino al contenido ³.

De esto podemos concluir que la gran mayoría de las notas marginales — que podrían ser fruto del trabajo del emendador — son técnico-astronómicas. Además, en las dos únicas notas en las que se menciona explícitamente, el emendador propo-

¹ Véase p. 19. La interpretación de que el emendador sea el mismo Rey Alfonso el Sabio no nos parece atendible. Es inconcebible que se citara en esta forma y, además, en una nota, después de los trasladadores: los trasladadores e el emendador.

² Hay que fijarse en la forma estilística y sintáctica de estas dos notas. Sobre todo la segunda, la glosa, muestra características claramente arabizantes: o que alguno d'ellos *de su fuerza al otro dado natural... en buen logar de los logares del cielo...* Así podía escribir Yēhudá b. Mošé, aun cuando no traducía del árabe, pero no un emendador encargado, precisamente, de la corrección estilística castellana.

³ La más interesante de ellas me parece ser la nº 7, porque roza problemas lingüísticos. Para poder juzgarla he consultado el texto árabe, que dice شيء كشف, que corresponden, evidentemente, a «cosa» y «descubrimiento». Si atribuimos al emendador la redacción de esta nota, tenemos que suponer que no conocía el texto árabe. Quien lo conoce no puede hacer la propuesta de corregir «cosa» (شيء) en «caça» y «descubrimiento» (كشف) en «deuinança». Por tanto, esta nota parece probar que el emendador — si fué él quien la escribió — tenía delante de sí sólo el texto castellano. Entonces el emendador no puede ser de ninguna manera el mismo Yēhudá b. Mošé.

ne, junto con los trasladadores, correcciones astronómicas y no estilísticas. Esto nos lleva a dar preferencia a la segunda, o a la tercera, de las posibilidades indicadas, pero esta preferencia está aún poco fundada.

Las notas marginales no son los únicos elementos con que intentar aclarar el problema del *emendador*. El manuscrito ofrece también nueve notas interlineales, que proceden de una corrección del texto. Helas aquí:

- 1 E si fuere cayda del grado de occidente quanto *quatro* quintos de vna ora, < *que son .XII. grados* >, aquella cosa soterrada es furtada (p. 40 b 32-35).
- 2 Si fuere el ascende(n)te signo comun o neubahar < *id est tres grados e tercio* > del ascendent en signo fixo o en signo comun, significa *que es prennada* (p. 44 b 9-12).
- 3 E si te demandaren quanto a *que es prennada*, cata quantos neubahares < *Vn neubahar es tres grados e tercio* > son passados del signo del ascendente (p. 48 a 14-17).
- 4 Qvando alguno te demandare por su fijo *e que sera d'el e que amiztat e que amor aura entre ellos* < padre e fijo >, cata al sennor del ascendente... (p. 48 b 4-7).
- 5 E si Jupiter fuere en uezes de Saturno, aura bien *e ondra e prouecho* segund su estado de Jupiter *e segund su logar e segund su casa en el cielo* < *id est en la figura* > (p. 51 b 5-9).
- 6 E quando fallares Saturno en alguno de los angulos del ascendente *e apoderado y*, significa *que aquellos comeres seran los demas frios e de sabor insipida* < *id est sin sabor* > (p. 52 a 37-41).
- 7 E da la Luna a todo el conuit general... e la .VIII.^a casa de la Luna a la latrina < *id est camara priuada* > e al banno e a los logares o sse lauan e a lo *que semeia a esto* (p. 53 b 8-32).
- 8 Sepas *que* la Luna quando se llegare < por catamiento > a alguna planeta que sea en el medio cielo, significa salud *e saluamiento* (pp. 118 b 58-119 a 1).
- 9 E quando ouiere en la .II.^a casa infortuna, e la parte fortune infortunada, e la Luna llegando a infortuna e leuando < la lumbre > de infortuna a otra infortuna, significa *que aura poco auer...* (p. 151 b 16-20)

Otra vez distinguimos entre notas lingüísticas y notas técnico-astronómicas, y otra vez comprobamos que prevalecen las segundas. Pero la relación entre ambos grupos es algo diferente. Dos notas (n^{os} 6 y 7) son claramente estilísticas — y, además,

muy interesantes ¹ —, tres claramente técnicas (n^{os} 1, 2, 3) y cuatro participan de uno y otro carácter (n^{os} 4, 5, 8, 9). Si suponemos que por un lado el *emendador* es responsable de estas notas, y que, por el otro, las hizo todas una sola persona, entonces tenemos que decidimos por la tercera de las tres posibilidades alegadas ². Pero, ya que sólo es posible llegar a una decisión a base de dos suposiciones no probadas, es mejor no insistir demasiado en ella.

Mucho más importante es otro resultado de los razonamientos que preceden. Prueban de manera inequívoca que, efectivamente, se hizo una doble revisión de la traducción castellana desde puntos de vista estilísticos y técnico-astronómicos.

Podemos, sin embargo, continuar buscando elementos para resolver el problema del *emendador*. Es interesante constatar que las notas marginales, y aún más las interlineales, se encuentran casi exclusivamente en la primera mitad del manuscrito. Esto tiene importancia sobre todo porque creo poder probar que el estado de elaboración lingüística no es idéntico en todas las partes de la obra ³. El Libro Cuarto, por ejemplo, parece menos elaborado y, por tanto, estilísticamente menos enmendado que los tres precedentes. A pesar de no tener acabados mis estudios lingüístico-estilísticos del texto castellano, estoy convencido ya de que tales diferencias nos suministrarán importantes elementos para aclarar la cuestión planteada de la corrección de la traducción castellana del *Libro conplido*.

Quiero aludir aquí tan sólo al problema que tiene un interés más inmediato para lo que nos ocupa. No podemos considerar el prólogo del *Libro conplido* redactado por la misma persona que fué responsable de la forma lingüística y estilística de la traducción. En las 50 líneas del prólogo hallamos por lo

¹ Sobre todo la segunda de ellas, que corrige *latrina* en *camara priuada*. Antes de esta corrección el manuscrito emplea una vez *latrina* (p. 51 a 4) y después de ella *camara priuada* (p. 89 b 28).

² Un emendador exclusivamente lingüístico no puede ser autor de las tres primeras notas, mientras que un emendador encargado sólo de la revisión astronómica del texto, no habría escrito las notas 6, y 7.

³ Véase lo que decimos en la p. 12, nota 1.

menos cinco formas que fonéticamente están en contradicción con el resto del libro. Son las siguientes: laores ¹, laudor, sempre, introducto, traslato ². Estas formas me parecen probar que el prólogo fué escrito por un redactor diferente del (o de los) del resto del libro ³. Para nuestros razonamientos sobre el problema del emendador, esto quiere decir: Si admitimos que, como suponen tanto A. R. Nykl como A. Castro y G. Menéndez Pidal ⁴, el prólogo está redactado personalmente por Yěhudá b. Mošé ⁵, tenemos que reducir considerablemente su influjo en la redacción castellana del texto de la traducción ⁶. De su forma lingüística serían más bien responsables un cotraductor y el emendador, que no habrían corregido el prólogo. De las diferencias entre éste y el texto restante se podría entonces deducir el papel que desempeñó el emendador junto con el cotraductor.

¹ Esta palabra está mal transcrita, tanto por Rico y Sinobas, *Astronomía*, III, p. x (loores), como por Domínguez Bordona, *Juicios*, p. 173 (llores), Muñoz Sendino, *Escala*, p. 85 (loores) y G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, p. 365 (loores). La forma común del nuestro y de los otros textos alfonsíes, es *loores* (por ejemplo, *Libro conplido*, p. 245 b 18). Encuentro *laores* también una vez en la Cuarta Parte de la General Estoria (Ms. *Vaticana* Urb. Lat. 539, f^o 123 a 32).

² Quizá tengamos que añadir, por razones de la formación de la palabra, *requiridor* y, por razones semánticas, *ladino*. *Escodrinador* y *espaladinar*, que sorprenden a A. Castro, *España*, p. 461 (495), son bastante corrientes en textos alfonsíes.

³ Confirma esto el hecho de que sólo una de las traducciones latinas, la de Alvarus, incluye el prólogo, mientras que Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio no lo conocen.

⁴ Véase Nykl, p. 91; Castro, *España*, p. 461 (495); G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, p. 366.

⁵ Una prueba, aunque indirecta de ello, es que en la traducción latina de Alvarus el prólogo está en primera persona: Ego Juda filius Mosse Alcoen... transtuli (Mss. *Escorial* J-II-17, f^o 1 v 3-6, y *Vaticana* Palat. Lat. 1370, f^o 65 v 25-29). Claro que esto no prueba de manera concluyente que Yěhudá b. Mošé fuera el autor del prólogo. Por otra parte, de las cinco formas señaladas como exclusivas del prólogo, por lo menos cuatro son latinismos, y por eso es poco seguro apoyar en ellas esta prueba. Para poder juzgar el prólogo de forma definitiva haría falta un cotejo cuidadoso con el prólogo del *Libro de las cruces*, con el cual presenta coincidencias literales.

⁶ Dijimos ya que parecen probar lo mismo las divergencias lingüísticas de las varias obras traducidas por él. Véase p. 53.

¿Está resuelto con esto el problema del emendador? No. Los datos alegados, aunque no contradictorios, no imponen a nuestro razonamiento una dirección clara e inequívoca. A nuestro juicio, de las hipótesis indicadas, la más probable es la tercera. Pero no pasa de ser hipótesis ¹.

Aunque nuestros razonamientos sobre el *emendador* no hayan conducido a conclusiones definitivas, nos han dado algunos resultados sumamente interesantes:

1° También para la traducción del *Libro conplido*, Yěhudá b. Mošé se valió de colaboradores (de dos por lo menos).

2° Del texto traducido se hizo una doble corrección técnico-astronómica y lingüístico-estilística.

3° Esta revisión no abarcó todas las partes de la obra de manera idéntica. A lo largo del libro se advierten diferencias de elaboración y corrección lingüísticas.

4° La forma lingüística del prólogo denota una redacción particular y diferente de la del resto de la obra.

LA TRADUCCIÓN PORTUGUESA

A. R. Nykl no trata detenidamente de esta versión del *Libro conplido*. Pero ya que, al citar dos obras de M. Steinschneider, la menciona dos veces, y eso en forma contradictoria, nos conviene aludir brevemente a ella. Lo haremos sólo con respecto a las afirmaciones contenidas en el estudio de A. R. Nykl y sin repetir las observaciones interesantísimas de Ig. González Llu-

¹ Podría también defenderse la opinión de que el *emendador* mencionado en dos notas marginales hizo únicamente la corrección astronómica, mientras que otro estaba encargado de la revisión lingüística. Todo esto no quiere decir que el problema sea insoluble. Dijimos ya que nuestros estudios lingüísticos del texto castellano no están acabados. También el cotejo cuidadoso con el original árabe aclararía, quizá, ciertos aspectos del problema. En último término podríamos esperar importantes indicios del cotejo de la versión castellana con la judeo-portuguesa y, sobre todo, con las latinas. Estas no se hicieron a base del manuscrito castellano que manejamos y quizá sobre borradores y cuadernos de trabajo aún menos elaborados. Aprovechan las notas marginales, por ejemplo, sólo en parte.

bera, que en una nota recién aparecida dedica tres valiosas páginas al manuscrito de la traducción judeo-portuguesa del *Libro conplido* ¹.

En primer lugar hay que dejar asentado que la lengua del manuscrito no es propia del área española, sino del área portuguesa ². Sus características exactas están aún por determinar.

En segundo lugar tengo que repetir lo que afirmé ya en mi edición, es decir, que la traducción judeo-portuguesa está hecha sobre la castellana ³. Por tanto, como punto de referencia, nos parece poco a propósito el original árabe que A. R. Nykl pone al lado de la transcripción de unas líneas del texto portugués, como si éste estuviera traducido directamente del árabe ⁴. Basta

¹ Véase González Llubera, *Astrological Texts*. Lamento no haber citado en mi edición esta interesante nota. Pero, aparecida menos de un año antes de la terminación de mi libro, llegó a mi conocimiento demasiado tarde para ser aprovechada en él. Pido perdón por esta laguna, sobre todo al autor del estudio citado.

² Nykl no parece admirarse ante la inconsecuencia de M. Steinschneider, que una vez considera la traducción como portuguesa (*Estratto*, p. 66, citado por Nykl, p. 87, nota 3) y otra vez como escrita en un dialecto español de cerca de la frontera portuguesa (*Hebr. Uebersetzungen*, II, p. 579, citado por Nykl, p. 88). Además, las referencias a Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen*, pp. 597 y 1.003 (Nykl, p. 88, nota 8) son equivocadas. En vez de 597 se tendrá que leer 579. La p. 1.003 no ofrece ningún detalle sobre la traducción portuguesa, como afirma Nykl, sino que contiene muestras de las traducciones hebreas.

³ En cambio, las demás traducciones ulteriores del *Libro conplido*, parecen estar basadas en la versión latina de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio. Son tres traducciones al hebreo (véase Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen*, pp. 579-80 y 1.003-04), una al alemán (véase E. Zinner, *Verzeichnis der astronomischen Handschriften des deutschen Kulturgebietes*, München 1925, Nr. 613, pp. 34 y 392), dos parciales al inglés y al holandés (ambas conservadas en manuscritos de la Bodleiana de Oxford; véase W. H. Black, *Descriptive, Analytical, and Critical Catalogue of the Manuscripts bequeathed unto the University of Oxford by Elias Ashmole*, Oxford 1845, col. 307, n° 393, IV, 9, y *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, Vol. II, Part I, Oxford 1922, pp. 395-96, n° 2492, 12). Y quizá dos perdidas, una al francés (véase Simon de Phares, *Recueil*, p. 228) y otra al catalán (véase A. Rubió y Lluch, *Documents per l'Historia de la Cultura Catalana Mig-Eval*, I, Barcelona 1908, pp. 344-45, documento 385).

⁴ Véase Nykl, p. 88, nota 8. La transcripción de A. R. Nykl, hecha evidentemente sobre las pocas líneas que cita Steinschneider (*Hebr. Uebersetzungen*, II, p. 579) en caracteres hebreos, no es del todo correcta.

cotejarlo con la versión castellana para darse cuenta de que depende literalmente de ella. He aquí el principio del manuscrito de Oxford y el pasaje correspondiente del texto castellano ¹:

'Eyn 'ow now meY deY DeY 'uws
amen. Aky ko'w meY ça akwarta
partyda dow lybro'w ko'w nprydow
'eYn 'ow(s) ġu'w 'yzows das
'eYstreYlas, 'ow keY ko'w npows
Aly aben Raġyel, 'ow now tary 'ow.
'EY aky ko'w npeYça as naçeYnças.
'EY ko'w nteY 'eYn seY 'eYn 'eYsta
parteY das naçeYnças akryança
'eY 'yleY 'eYs 'eY alko'w dko'w deY
'eY 'ows ġu'w 'yzows das çynkeY
kasas prymeY yras, keY sow n deYs
naprimeY yra ata akynta.

En el nombre de Dios.
Aqui conpieça la quarta
partida del Libro conplido
en los iudizios de las
estrellas, el que conpuso
Aly fi de Aben Ragel, el notario.
E aqui conpieçan las nacencias.
E contien-se en esta
parte de las nacencias la criança
e yles e alcothcode
e los iudizios de las cinco
casas primeras, que son de
la primera tro a la quinta.

(Ms. Bodleiana Laud or. 310, f^o 1 r
1-6).

(Libro conplido, p. 162 a 24-31).

La correspondencia, palabra por palabra, es palmaria y, con pocas excepciones, absoluta. Esto equivale a decir que la versión portuguesa será importantísima para la reconstrucción de las tres últimas partes del *Libro conplido*, perdidas en el original castellano, pero conservadas en el código de la Bodleiana. Nos prueba, además, que de estas partes existía un manuscrito a principios del siglo XV en Portugal, probablemente en la corte de João I.

EL AUTOR DEL LIBRO CONPLIDO

No es éste el lugar de reseñar críticamente todo lo que se ha dicho sobre el autor árabe del *Libro conplido*. La mayor par-

¹ Adopto las normas de transcripción que expone Ig. González Llubera, *Romance Philology*, 4 (1950-51), p. 218. En cuanto al nombre de Aly Aben Ragel, el traductor judeo-portugués equipara *Ragel* a los nombres hebreos terminados en -el (Israel, Rafael, etc.) y, como en ellos, escribe la sílaba final con aleph-lamed, cuyo valor fonético es *el*. Ig. González Llubera parece sorprenderse ante esta forma y la transcribe como «Raġe y al (sic)» (*Astrological Texts*, p. 268).

te de ello es falsa y está basada en confusiones y equivocaciones ¹. A. R. Nykl no es víctima de ellas. Pero tampoco da un paso decisivo en la aclaración de tan intrincado problema. Cita, sin mucho espíritu crítico, uno al lado de otro, testimonios dudosos y otros de indudable interés científico y metódico.

Un ejemplo: en la p. 86 leemos: «Nallino in his *Albatenii Opus Astronomicum* (Milan, 1903-1907), II, XI, gives some information on the Latin translations and states that the work was composed before 428 H. (the year began on 24 October 1036 A. D.), and not after 454 H. (the year began on 16 January 1062)» ². Tres páginas después, A. R. Nykl cita un largo pasaje de Symon de Phares, que hace vivir a «Haly Abenragel» hacia 1125. Ahora bien, Symon de Phares merece interés tan sólo como testimonio del conocimiento que de la obra de Abenragel se tenía en el siglo XV, pero carece de valor en cuanto a la realidad histórica del autor árabe ³. En cambio, la afirmación de Nallino es no sólo cierta, sino también de sumo interés metódico, como luego veremos.

Con arreglo a la finalidad de este artículo, aludiremos brevemente a los elementos que poseemos para el estudio de la obra y vida de Ibn Abi-l-Riṣāl.

¹ Se le hace vivir en el siglo XII o XIII; se le considera originario de Toledo, de Córdoba, de Sevilla, de Persia. Se le confunde con un poeta; se le desdobra en dos personajes distintos (uno del siglo XI y otro del XIII); se le llama unas veces Albohazen, otras Abenragel, como si se tratara de dos personas diferentes; se le hace cristiano y rabino, presidente de un congreso astronómico en Toledo, bajo Alfonso el Sabio. La historia más rica y variada, aunque no completa, de estas confusiones, la presenta M. Steinschneider en su *Estratto*. También A. R. Nykl ofrece algunas muestras.

² Conviene corregir dos erratas de este pasaje. La obra citada de C. A. Nallino no se publicó de 1903 a 1907, sino de 1899 (tomo III) a 1907 (tomo II). Y naturalmente Nallino no dice que el libro de Ibn Abi-l-Riṣāl «was composed before 428 H.», sino «*haud* ante 428 heg.».

³ La única fuente de Symon de Phares es la traducción latina del *Libro conplido*, hecha por Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio, como es fácil averiguar por las numerosas citas que de ella hace, y que confirman la fama que tenía la obra en su época, pero nada más.

Las obras.

- 1) الكتاب البارع في احكام النجوم El Libro conplido en los iudizios de las estrellas.

Es ésta, sin duda, la obra capital del autor. La fama que tenía también en el mundo árabe está probada por el gran número de manuscritos que de ella se conservan ¹.

- 2) الكتاب في الرموز El Libro de las sennales. El Libro de las sennas.

De este libro perdido sabemos sólo por las referencias que de él hace Ibn Abī-l-Riṣāl en el *Libro conplido* (pp. 154 a 21, 166 a 27, 252 a 32-33).

- 3) الزيج السمي حل العقد وبيان الرصد Tablas que son nombradas de soluer los nudos e departir los catamientos.

También la existencia de estas *Tablas* nos está atestiguada sólo por las referencias contenidas en el *Libro conplido* (páginas 61 b 15, 174 a 49-51, 177 a 10-11, 191 b 55-56). A. R. Nykl se equivoca al creer que el texto castellano carece de tales referencias ².

- 4) أرجوزة في الاحكام ³.

- 5) أرجوزة في دليل الرعد.

¹ El haber llamado la atención sobre estos manuscritos es otro acierto de A. R. Nykl. En la última parte de su estudio ofrece tanto la historia del conocimiento de ellos como una lista (en parte con la descripción de algunos detalles paleográficos o de contenido) de los más importantes. Lamentamos tan sólo que esta historia tenga una grave laguna. No menciona los estudios de V. Stegemann, que trató detenidamente de cinco de los manuscritos árabes (*Albobazen*, pp. 7-13) y en dos ocasiones publicó pasajes de ellos (*Albobazen*, pp. 15-25; *Astrologische Zarathustra-Fragmente bei dem arabischen Astrologen Abū'l-Hasan 'Alī i. abī'r-Riṣāl, Orientalia*, nova series, VI [Roma 1937], pp. 317-336).— Además, Nykl transcribe algunos pasajes del texto árabe (con traducción inglesa), comparándolos con las versiones castellana y latina, e incluye en su artículo seis reproducciones.

² Nykl, p. 89.

³ Véase, por ejemplo, H. Derenbourg y H. P. J. Renaud, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, tome II, fasc. 3, Paris 1941, pp. 9-10 y 15; Brockelmann, *Geschichte*, I, p. 256 (224).

Confieso que los catálogos que describen los dos manuscritos conservados de este poema ¹ no me convencen completamente al atribuirlo a nuestro autor ².

La vida.

Los elementos para determinar la vida de Ibn Abī-l-Riṣṣāl son escasos. Pero creo que, interpretados con el rigor y la sagacidad necesarios, nos permiten llegar al conocimiento de muchos datos interesantes. He aquí estos elementos:

1º Al hablar de las observaciones astronómicas que, ordenadas por el buyí Šaraf al-Dawla, se realizaron en 988 en Bagdad, bajo la dirección del astrónomo Abū Sahl Wayṣān b. Rustam al-Kūhī, Ibn al-Qiftī menciona, como último de los astrónomos asistentes, a un أبو الحسن المغربي ³.

2º El poeta Abū 'Alī al-Ḥasan b. 'Alī b. Rašīq al-Azdī al-Qayrawānī, dedica su obra المعتمد في محاسن الشعر و آدابه a Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Abī-l-Riṣṣāl al-kātib ⁴. Ibn Rašīq fué, a partir de 1016, poeta de corte del sultán al-Mu'izz b. Bādīs en Qayrawān. Desde allí se trasladó con su regio señor a al-Manšūriyya cuando, en 1051, después de la derrota de Ḥaydarān, al-Mu'izz

¹ Véase E. Fagnan, *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, Départements, tome XVIII, Alger, Paris 1893, p. 405 (nº 1469, 2); E. Lévi-Provençal, *Les manuscrits arabes de Rabat*, Publications de l'Institut des Hautes-Études marocaines, tome VIII, Paris 1921, p. 206 (nº 495, XIV).

² Aunque los haya seguido Brockelmann, *Geschichte, Supplement*, I, p. 401. (Corrijanse sus referencias a los catálogos citados en la nota precedente).

³ Véase Ibn al-Qiftī, *Ta'riḥ al-Ḥukamā'*, edición Lippert, Leipzig 1903, p. 353. El primero que propuso esta identificación fué H. Suter (*Mathematiker und Astronomen*, pp. 75, nota a, y 100). No veo ninguna razón para rechazarla, aunque la correspondencia de los nombres no sea prueba concluyente. Si se supone que Ibn Abī-l-Riṣṣāl era aún joven en 988, concuerda con los demás datos que sabemos de su vida y que expondremos a continuación. Y el hecho de mencionarse en último lugar entre los astrónomos asistentes parece ser, precisamente, indicio de su juventud y poca fama.

⁴ Véase K. P. A. Dozy, *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, Leyden 1851, p. 121 (nº 237).

dejó Qayrawān. Cuando en 1057 los Banū Hilāl y los Banū Sulaym tomaron y saquearon Qayrawān, Ibn Rašiq huyó con al-Muʿizz a al-Mahdiyya. Después de la muerte de su señor, en 1062, se trasladó a Mazara en Sicilia, donde murió en 1064 (según otros en 1070) ¹. Es casi seguro que la obra dedicada a Ibn Abī-l-Riḡāl date del período pasado en la corte de Qayrawān entre 1016 y 1051. Por tanto, Ibn Abī-l-Riḡāl debió de vivir también en esta corte o tener por lo menos relaciones estrechas con ella.

3º La fuente más rica para reconstruir la vida de Ibn Abī-l-Riḡāl, es el mismo *Libro conplido*. Nos contentamos aquí con aludir a dos de los pasajes que pueden aprovecharse.

En el capítulo 22 del Libro Tercero leemos:

E yo saque muchas uezes el tiempo en que pierden los ensennorados sos sennorios del llegamiento del grado del medio cielo a los rayos de las infortunas o del llegamiento de las infortunas a aquel grado, e mayor miente si aquella infortuna fuere estonz retrograda en aquel lugar. E d'esta manera iudgue en el sennorio de Mahomath fijo de Hacen e acerte en ello. E otrosi deues catar en el estado de la Luna, ca si ella ouiere alguna dignidat o algun sennorio o algun testimonio en el medio cielo, para mientes quando alguna fortuna llegare a aquel su lugar, e entonces iudga perdimiento del sennorio. E segund este iudizio iudgue en el sennorio de Hauz fijo de Ahumeyth quando'l dieron el sennorio de Affriquia, e iudgue terminada miente que'l aturaria .LXXIX. dias, e non passo aquel dia. E otrosi si fuere infortuna en la .X.^a casa, e llegare la Luna a aquella infortuna, e acertare que sea el sennor de la .X.^a casa flaco e infortunado, otrosi es significacion de perder el sennorio. E mando-me nuestro sennor Almaaz fijo de Bediz fijo de Almançor e que'l catas quanto tiempo podia aturar el sennorio de Hameth fijo de Aben Fuceyth, sennor Cezilla. E el sabia el dia que el recibio aquel sennorio e la ora en que lo atorgaron por sennor. E el ascendente d'aquella ora fue Cancer, passados los .XX. grados d'el, e pare mientes en la figura segund los iudicios e las significaciones que diximos e iudgue que aquel so sennorio aturaria .XVII. annos solares e medio. E quando los ouo passados, non finco mas despues de una selmana e mataron-lo de la manera que es sabudo como'l acaecio. E otrosi quando recibio Abdalla fijo Mahomath el sennorio de la casa del auer en Almançorra, mando-me

¹ Véase Brockelmann, *Geschichte*, I, p. 374 (307).

otrossi nuestro sennor el nombrado que'l catasse quanto podria aturar en aquel so sennorio. E pare mientes en las significationes sobredichas e iudgue que aturaria .LV. meses. E quando aquel tiempo ouo passado, non finco despues mas de .IX. dias e tollieron-le d'aquel sennorio. (*Libro conplido*, p. 145 a 12-57).

El otro pasaje al que queremos aludir se encuentra en el capítulo cuatro del Libro Quarto y reza así:

E vna nacencia me aduxieron de Cezilia, e dixo aquel que la aduxo que los astrologos de aquella uilla non pudieron fallar cothcode, e la nacencia fue de dia e el Sol fue en Gemini e el ascendente Gemini e todas las planetas redradas del cata-miento del signo de Gemini, e a los otros yles non les cataua ninguno de sos senno-res. Mas falle Mercurio, que es sennor de la casa del Sol, en Cancer en grado que faze dia igual con el grado en que fue el Sol e iudgue que Mercurio era alcothcode e que'l daria .XX. annos de uida, que son sos annos menores, e que'l annadrie Venus .VIII. annos porque era cerca d'ello pocos grados. (*Libro conplido*, p. 167 b 38-51).

El primero de estos pasajes nos confirma que Ibn Abī-l-Ri-
yāl vivía en la corte de al-Mu^cizz y, por consiguiente, en Qayra-
wān ¹. Con esto concuerdan los demás datos geográficos: *Affri-
quia* (= Ifrīqiya, el actual Túnez), *Almançorra* (= al-Manşūriyya
o Şabra, ciudad contigua a Qayrawān), *Cezilla* (= Sicilia). Y
hay más: «Hameth fijo de Aben Fuceyth, sennor (de) Cezilla»,
al que Ibn Abī-l-Ri^yāl profetiza un reinado de diecisiete años y
medio, se puede identificar con Aḥmad b. Abī-l-Futūḥ Yūsuf,
emir kalbí de Sicilia, cuyo reinado empezó en 1019 o 1020 y
que fué asesinado en Palermo en 1037 ². Basándonos en estos
hechos podemos afirmar que Ibn Abī-l-Ri^yāl estaba al servicio

¹ Es, por tanto, fidedigna la nisba «al-Qayrawānī», que Brockelmann añade en el Suplemento y la segunda edición de su *Historia de la literatura árabe* (*Geschichte*, p. 256, *Supplement*, I, p. 401).

² Esta identificación fué hecha ya por el historiador italiano Amari, en una carta dirigida a M. Steinschneider y publicada por éste en el *Estratto* (p. 68). Independientemente de él llegó a la misma conclusión H. Suter, *Mathematiker und Astronomen*, p. 214 (nota 46). Los demás personajes a los que se refiere el pasaje en cuestión no han sido identificados de manera satisfactoria. Intentaremos hacerlo en otra ocasión.

de al-Muʿizz probablemente ya en 1019 y que escribió el *Libro conplido*, o por lo menos su Parte Tercera, después de la muerte del citado emir de Sicilia, es decir, después de 1037. Por eso C. A. Nallino indica el año 428 de la hégira (1036-37) como *terminus post quem* de la redacción de la obra ¹.

El *terminus ante quem*, que da C. A. Nallino, es la fecha de la muerte de al-Muʿizz en 1062. Creo, sin embargo, que podemos adelantar este *terminus* en una decena de años o más. He aquí las razones:

1^a Es probable que el *Libro conplido* estuviera terminado cuando en 1051 al-Muʿizz abandonó Qayrawān. Al menos, Ibn Abī-l-Riḡāl no se refiere a este suceso.

2^a El horóscopo de la «nacencia» de un siciliano, transcrito en la p. 67, se puede resolver por un cálculo, si no completamente contundente, al menos muy probable, y parece referirse a principios de junio de 1025 ². Puesto que Ibn Abī-l-Riḡāl no alude a la muerte profetizada y que daría razón al horóscopo, es legítimo suponer que el período de veintiocho años no había pasado aún y que, por tanto, el *Libro conplido* fué terminado antes de 1053 ³.

3^a Ibn Abī-l-Riḡāl se refiere al asesinato de Aḥmad b. Abī-l-Futūḥ Yūsuf como a un hecho reciente («mataron-lo de la manera que es sabudo como'l acaecio») y no acaecido unos veinte o veinticinco años atrás.

4^a Si Ibn Abī-l-Riḡāl había asistido a las observaciones de Bagdad en 988, por joven que fuera entonces, tenía en 1037 unos setenta años. Por eso conviene no fijar mucho más allá de esta fecha la redacción y terminación del *Libro conplido*.

¹ Véase p. 63.

² Me es grato expresar aquí mi más vivo y cordial agradecimiento al señor profesor E. Funk (St. Gallen), que, nuevamente, fué mi consejero astronómico y no omitió esfuerzo para resolver todos los problemas que le sometí.

³ Tengo perfecta conciencia de que esta prueba no es del todo contundente. Además de no ser la fecha indicada para el horóscopo la única posible, sino sólo la más probable, Ibn Abī-l-Riḡāl podía perder de vista el siciliano al que había profetizado la duración de su vida. Pero ya que se detiene en su nacimiento, nos parece al menos posible la interpretación que hemos dado a esta mención.

Por otra parte es seguro que cuando, después de 1037 escribió el *Libro conplido*, Ibn Abī-l-Riḡāl tenía ya cierta edad, y ello por tres razones:

1^a Ibn Abī-l-Riḡāl menciona obras suyas anteriores al *Libro conplido*¹.

2^a El *Libro conplido* es una obra de madurez que presupone el dominio de la vasta literatura astronómica y astrológica entonces conocida.

3^a En el *Libro conplido*, la actitud de Ibn Abī-l-Riḡāl es la de una autoridad renombrada, segura de sí. Es consultado por el sultán al-Muʿizz; se le trae un horóscopo desde Sicilia para que lo interprete; dispone de una vasta experiencia.

Si es verdad que por estas razones cuadra bien al autor del *Libro conplido* la edad de setenta años, lo es también que ella nos impide suponer que la obra se escribiese mucho después de 1037. Diríamos que el período más probable de su redacción son los años inmediatamente siguientes a 1037. Conviene advertir también que la redacción del *Libro conplido*, aunque basada en borradores y extractos anteriores, debió de requerir varios años de labor intensa.

Estamos lejos de haber agotado con estas alusiones todos los elementos que permiten llegar a conclusiones seguras sobre el autor del *Libro conplido*. La interpretación cuidadosa de todos ellos requerirá detenidos estudios astronómicos e históricos y, sobre todo, el poder consultar con facilidad, es decir, en una buena edición, el texto del original árabe.

Pero aun si no podemos ofrecer resultados definitivos, creemos haber mostrado el camino para llegar a ellos, y nuestras conclusiones, no por ser provisionales e incompletas, dejan de tener interés:

Abū-l-Hasan ʿAlī b. Abī-l-Riḡāl nació en el Magreb hacia 965. En 988 lo encontramos en Bagdad, quizá en viaje de estudios. Entre 1016 y 1019 traba relaciones con la corte de al-Muʿizz en Qayrawān, donde conoce al poeta Ibn Rašīq, que le dedica una obra, y donde escribe, después de 1037, su obra

¹ Véase p. 64.

capital, el *Libro conplido* ¹. Varias razones nos llevan a pensar que no murió antes, pero tampoco mucho después de 1040.

Este cuadro puede ser completado y confirmado por unas comprobaciones muy valiosas de A. R. Nykl. Después de haber excluído la posibilidad de un origen español de Ibn ʿAbī-l-Riʿyāl, llama la atención sobre dos características claramente magrebíes de su lenguaje (Nykl, p. 87):

Two of the author's linguistic characteristics are Maghrebi. They may have inadvertently slipped into his manuscript, but were faithfully reproduced by the copyists of the Umumi manuscript (f^o 170) and of the India Office manuscript: *wa naqūlu anā*, though the correct form *anā aqūlu* appears most of the time. The other ² peculiarity, frequently found in Ibn Quzmān, is the use of the accusative instead of the nominative in the sentence (Umumi f^o 82): *fa-in kāna maḳāna n-nuḥūsi saʿdan*. A careful study might disclose other syntactical and lexical peculiarities which would warrant the conclusion that the author was a native of Morocco (perhaps of the *ʿidwat al-Andalus* in Fās), who may have visited Spain, and like Ibn Ḥazm al-Andalusí was rather proud of being a native of the western part of the Muslim world. This would also be borne out by the phrase «e ningunos de los sabios non se acuerdan con ella, e mayor miente los de partes de occidente» ³.

No hace falta insistir en la importancia de estas comprobaciones de A. R. Nykl. Está en el hecho de que muestran una auténtica posibilidad de conocimiento e indican un camino hacia la comprensión de uno de los problemas que gravitan alrededor del *Libro conplido*.

El propósito de todo este artículo ha sido también el de indicar tales caminos. Y el fin de todos nuestros esfuerzos, aún lejano, es la comprensión perfecta de la realidad histórica que conocemos con el título de *El Libro conplido en los iudizios de las estrellas*.

¹ No tenemos ningún elemento para determinar cuándo y dónde haya escrito sus demás obras. Sólo es seguro que tanto el *Libro de las sennas*, como las *Tablas*, son anteriores al *Libro conplido*.

² Naturalmente, hay que leer aquí en lugar de «The only peculiarity», «The other peculiarity».

³ Véase *Libro conplido*, p. 19 b 23-25. El manuscrito dice «se acuerdan en ella» y no «se acuerdan con ella».

BIBLIOGRAFÍA

El único fin de esta bibliografía es el de aligerar las notas. Dispongo en orden alfabético las obras a las cuales me refiero más de una vez y que, por eso, cito con siglas.

- Baer,
 Juden.
- BAH.
Ballesteros,
 Itinerario.
Ballesteros,
 Sevilla.
Björnbo,
 Fixsternkatalog.
- Brockelmann,
 Geschichte.
- Supplement.*
- Castro,
 España.
- Cerulli,
 Scala.
- Diccionario de la Academia.*
Diccionario Histórico.
- Domínguez Bordona,
 Juicios.
- Eguílaz,
 Glosario.
- F. Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien.* Erster Teil: Urkunden und Regesten. Band I: Aragonien und Navarra, Berlin 1929. Band II: Kastilien/ Inquisitionsakten, Berlin 1936.
- Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid.
- A. Ballesteros-Beretta, *El Itinerario de Alfonso el Sabio, I (1252-1259)*, Madrid 1935.
- A. Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, Madrid 1913.
- A. A. Björnbo, *Hat Menelaos aus Alexandria einen Fixsternkatalog verfasst? Bibliotheca Mathematica*, 3. Folge, 2 (1901), pp. 196-212.
- C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur.* Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage, I (Leiden 1943), II (1949). Cito entre paréntesis las páginas de la 1ª ed.
- Supplementbände*, I (1937), II (1938), III (1942).
- A. Castro, *La realidad histórica de España*, México 1954. Cito entre paréntesis las páginas de la primera versión de esta obra, publicada con el título *España en su Historia, Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires 1948.
- E. Cerulli, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia.* Città del Vaticano 1949.
- Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua española*, 17ª ed., Madrid 1947.
- Academia Española. *Diccionario Histórico de la Lengua española*, I, Madrid 1933.
- J. Domínguez Bordona, *El «Libro de los juicios de las estrellas», traducido para Alfonso el Sabio, Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo*, Ayuntamiento de Madrid, 8 (1931), pp. 171-176.
- L. de Eguílaz y Yanguas, *Glosario etimológico de las palabras españolas... de origen oriental..*, Granada 1886.

García de Diego,
Gramática.
Glossarium.

González Llubera,
Astrological Texts.

González Palencia,
Mozárabes.

Graetz,
Naturforscher.

Lapesa,
Apócope.

Libro conplido.

G. Menéndez Pidal,
Escuelas alfonsíes.

Menéndez Pidal,
Cid.

Menéndez Pidal,
Manual.

Millás,
Azarquiel.

Millás,
Traducciones.

Muñoz Sendino,
Escala.

Neuvonen,
Arabismos.

V. García de Diego, *Gramática histórica española*, Madrid 1951.

Glossarium Latino-Arabicum, ex unico qui exstat codice Leidensi undecimo saeculo in Hispania conscripto nunc primum edidit praefatione notisque instruxit tabulam phototypicam adiecit Christianus Fredericus Seybold, Berlín 1900.

I. González Llubera, *Two Old Portuguese Astrological Texts in Hebrew Characters*, *Romance Philology*, 6 (1952-53), pp. 267-272.

A. González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, vol. I (Madrid 1926), II (1926), III (1928), vol. preliminar (1930).

H. Graetz, *Die jüdischen Naturforscher am Hofe Alfonso's des Weisen*. En: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, tomo 7, 2ª ed., Leipzig 1873, pp. 446-449.

R. Lapesa, *La apócope de la vocal en castellano antiguo*, *Intento de explicación histórica*, en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, II, Madrid 1951, páginas 185-226.

Aly Aben Ragel, *El Libro conplido en los indizios de las estrellas*. Traducción hecha en la corte de Alfonso el Sabio. Introducción y edición por Gerold Hilty. Prólogo de Arnald Steiger. Publicado por la Real Academia Española, Madrid 1954.

G. Menéndez Pidal, *Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes*, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 5 (1951), pp. 363-380.

R. Menéndez Pidal, *Cantar de Mio Cid*. Texto, gramática y vocabulario, 3 tomos, 2ª ed., Madrid 1944.

R. Menéndez Pidal, *Manual de Gramática histórica española*, 8ª ed., Madrid 1949.

J. M. Millás Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel*, Madrid-Granada 1943-1950.

J. M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid 1942.

J. Muñoz Sendino, *La Escala de Maboma*. Traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio, Madrid 1949.

E. K. Neuvonen, *Los arabismos del español en el siglo XIII*, Helsinki 1941.

- Nykl.
 Pedro de Alcalá.
 Procter,
 Alfonso X.
 Procter,
 Scientific Works.
 RFE.
 Rico y Sinobas,
 Astronomía.
 Rodríguez de Castro,
 Biblioteca.
 SO.
 Solalinde,
 General Estoria.
 Stegemann,
 Albobazen.
 Steiger,
 Contribución.
 Steinschneider,
 Catalogus.
 Steinschneider,
 Estratto.
 Steinschneider,
 Hebr. Uebersetzungen.
 Suter,
- A. R. Nykl, *Libro Conplido en los Juizios de las Estrellas, Speculum*, 29 (1954), pp. 85-99.
 Petri Hispani de lingua Arabica libri duo Pauli de Lagarde studio et sumptibus repetiti, Göttingae 1883.
 E. S. Procter, *Alfonso X of Castile, patron of literature and learning*, Oxford 1951.
 E. S. Procter, *The scientific Works of the Court of Alfonso X of Castile: The King and his Collaborators*, *The Modern Language Review*, 40 (1945), pp. 12-29.
Revista de Filología Española. Madrid.
Libros del Saber de Astronomía del Rey don Alfonso X de Castilla; copilados, anotados y comentados por don Manuel Rico y Sinobas, 5 tomos, Madrid 1863-1867.
 J. Rodríguez de Castro, *Biblioteca Española*, I, Madrid 1781.
Studia Orientalia, Societas Orientalis Fennica, Helsingforsiae.
 Alfonso el Sabio, *General Estoria*, Primera Parte, edición de Antonio G. Solalinde, Madrid 1930.
 V. Stegemann, *Der griechische Astrologe Dorotheos von Sidon und der arabische Astrologe Abu' l-Hasan 'Ali ibn abi' r-Riḡāl, genannt Albobazen*, Beiträge zur Geschichte der Astrologie, I, in *Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters*, herausgegeben von F. Bihl und A. Grohmann, Reihe D (Untersuchungen und Mitteilungen), Heft 2, Heidelberg 1935.
 A. Steiger, *Contribución a la Fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el ibero-románico y el siciliano*, Anejo XVII de la RFE, Madrid 1932.
 M. Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlín 1852-60.
Vite di matematici arabi tratte da un'opera inedita di Bernardino Baldi, con note di M. Steinschneider, Roma 1874. Estratto da *Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, tomo V, Roma 1872, pp. 427-534.
 M. Steinschneider, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlín 1893.
 H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Ara-*

- Mathematiker und Astronomen.*
- Nachträge.*
- ber und ihre Werke, en: Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungen, 10, Leipzig 1900.
- Nachträge und Berichtigungen zu «Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke», en: Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungen, 14, Leipzig 1902, pp. 155-185.*
- Symon de Phares,
Recueil.
- Recueil des plus celebres astrologues et quelques hommes doctes fait par Symon de Phares du temps de Charles VIII^e, publié d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque Nationale par le Dr. Ernest Wickersheimer, Paris 1929.*
- Tállgren,
Estrellas.
- O. J. Tállgren, *Los nombres árabes de las estrellas y la transcripción alfonsina.* Ensayo hispanoárabe fundado sobre un cotejo personal de los manuscritos, *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal, II*, Madrid 1925, pp. 633-718.
- Vocabulista.*
- Vocabulista in Arabico* pubblicato per la prima volta sopra un codice della Biblioteca Riccardiana di Firenze da C. Schiaparelli, Firenze 1871.
- Wegener,
Astronomische Werke.
- A. Wegener, *Die astronomischen Werke Alfons X, Bibliotheca Mathematica*, 3. Folge, 6 (1905), pp. 129-185.
- ZDMG.
- Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig.

GEROLD HILTY.

Zurich / Paris, enero de 1955.

Me es grato expresar aquí el más vivo agradecimiento a mi amigo Félix Monge, que tuvo a bien ayudarme en la corrección estilística de este artículo. Igualmente agradezco una serie de indicaciones valiosas a mi venerado maestro Arnald Steiger, a la señorita E. Salomonski, al Dr. L. Rothschild y a mis amigos Mauricio Molho y Piercarlo Knecht. Por fin, manifiesto mi sincero reconocimiento a don Emilio García Gómez por publicar en la revista *AL-ANDALUS* este estudio de un antiguo alumno, quien nunca olvidará los cursos tan sugestivos sobre lengua árabe que siguió en Madrid hace tres años.

IBN JALDŪN'S ATTITUDE TO THE FALĀSIFA¹

I^{BN} Jaldūn's attitude to movements, institutions, groups or individuals in the Islamic world and outside is determined by two considerations. The one springs from his empiricism which has led him to formulate his New Science of History. This embraces mankind in one society and its civilisation, *ʿumrān*, which he sets out to describe in its various, inter-related manifestations. The other consideration is that acute observation and deduction are made by one who thinks and writes as a Muslim, who has received a traditional education and has been a *mālīkī qāḍī*. He is convinced that Islam as a system of life and thought is the perfect example of the Highest Good and ideally supplies a complete answer to his empirical inquiry into the laws and practice of human association. His method is new and has opened for him new insights into the working of political and social organisation and into the connection which exists between the several factors of human life: political, social, economic, religious and cultural. However far removed from the ideal *Šarʿ* the results of his investigation may at times be, it is this *Šarʿ* to which as the norm he relates them².

¹ Paper read to the XXIIIrd International Congress of Orientalists at Cambridge, August 1954. An inquiry into Ibn Jaldūn's sources is called for in order to assess his contribution to Muslim historiography and political thought. This short paper is a modest beginning in the field of Politics.

² I am not now concerned with his sincerity or otherwise. It is very difficult to see into another man's soul, especially into such a complex character as Ibn Jaldūn. He can only be understood in the political and spiritual setting of the Maghreb of his day, and it must be remembered that medieval man, Muslim,

Ibn Jaldūn's attitude to the *falāsifa* is thus determined by and must be related to his empiricism and to his traditionalism.

He studied the philosophical sciences alongside with the traditional Muslim disciplines. The rational sciences, he says, are natural to man, are found among all civilised nations, and are called *'ulūm al-falsafa wa-l-ḥikma*¹. They are listed in this order: logic, physics, metaphysics and mathematics. They form an integral part of *'umrān* and have their uses for all men, particularly for historians; but the pursuit of philosophy has also its dangers. It cannot and does not reach its objective: the perception of all Existing Things; besides, it teaches doctrines contrary to the divinely revealed laws and their plain sense. He warns against indulging in speculation unless mastery of the religious sciences has first been achieved, and thus right beliefs and convictions have been firmly established in the student of philosophy².

In a chapter 'On the uselessness of *falsafa* and the corrupting influence of its doctrine' he sees its only advantage in the skill it imparts in debate and understanding. Yet, at the beginning of his *Muqaddima*, he stresses no less the value of philosophical method in historical research and claims for the Science of History a place among the philosophical disciplines. He criticises the historians for neglecting philosophy which would give them indispensable knowledge of the physical world. They would not depart from truth in their description and evaluation of events if they took speculation as arbiter (*taḥkīm al-naẓar*)³. To some extent, his approval of philosophy may be due to his desire for justifying his superiority over the Muslim historians whom he has so freely and often indiscriminately used. It rem-

Jewish or Christian, rarely if ever possessed that consistency which we moderns demand of him, but often are lacking ourselves. Ibn Jaldūn's pronouncements must be seen against the purpose he had in mind in a given place within his work and cannot be pressed into a system which encloses the whole *Muqaddima* from beginning to end.

¹ See *Muqaddima*, ed. Q(atremère) III, 87 ff. / ed. B(eyrout) 478.

² See *ibid.* Q III, 219 / B 519.

³ See Q I, 69 / B 9 f.

inds us also of al-Gazālī's qualified and limited acceptance of philosophy in his *Ihyā'*¹. No reservation is placed on logic and mathematics; physics is innocuous as long as the *falāsifa* conform to the teachings of the *Qur'ān*; but metaphysics is dangerous.

In his dual capacity of political scientist and post-Ghazalian Muslim he sharply attacks certain views and theories of the *falāsifa*, and I now turn to a brief summary of some of his criticisms, as far as the time at my disposal allows.

D. B. Macdonald called him a «convinced Ghazzalian»². This is true of his general line of attack and of his opposition to the explanation of prophecy advanced by some philosophers of Islam, from the point of view of orthodoxy. Ibn Jaldūn explicitly recommends al-Gazālī's books, particularly his refutation of the *falāsifa*³. He asserts that the prophetic lawgiver (*al-šārī*^c) possesses a comprehension (*idrāk*) superior to that obtained by means of speculation — which it actually includes —, because he draws his perceptions directly from 'the divine lights'. His knowledge is not bound by the canons of speculation, and we must prefer the comprehension to which he has led us to our inadequate rational perception. We have to accept religious conviction and knowledge commanded by the divine Law; what we cannot understand we should not attempt to examine rationally. We must trust in the prophetic lawgiver. It is not for us to verify and justify by demonstration the truth of revelation⁴. There could be no clearer distinction between the compulsion of revealed truth and the rational inquiry into physical

¹ Discussed by Louis Gardet, *Raison et Foi en Islām* in: *Revue Thomiste*, xliii, 1, 1937, p. 157. This series of articles, the same author's *Introduction à la Théologie Musulmane* (together with P. Anawati) and, particularly, his *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, chs. IV-VI, are fundamental for the understanding of the *falāsifa*.

² In *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago 1909, p. 131.

³ See Q III. 63 / B 467.

⁴ Ibn Jaldūn goes further than the *Kalām* and al-Gazālī in excluding philosophy from theology; he would not even tolerate the former as handmaid to the latter. See Q III. 121 ff. / B 496 f.

and metaphysical problems in order to discover truth by our own effort.

From this traditionalist position Ibn Jaldūn launches his attack upon *falsafa*. He emphasizes the importance of this special chapter, referred to above, 'because these sciences are < natural > concomitants of civilisation, occur frequently in the cities and do much damage to religion (*dīn*)' ¹.

He rejects the claim that all Existing Things can be perceived rationally and denies that *naẓar* is competent and sufficient to verify religious beliefs and convictions (*'aḳā'id imāniyya*). This can alone be effected by tradition based on revelation (*sam'*) ².

His contention that philosophy does harm to religion must be understood in relation to the great importance he assigns to religion in the State, for its founding as well as for its successful maintenance ³. The weakening of religion inevitably leads to the weakening of the State. Political scientist and believer are at one in condemning philosophy in this respect.

Convinced of the inadequacy of human reason, Ibn Jaldūn next challenges the opinion of the *falāsifa* that Happiness (*sa'āda*) consists in the perception of all Existing Things. In the first place, they derive them from the First Intelligence and not, as Muslims ought to do, from the Necessary Being, God (*al-wāḳib*). Then the empiricist objects to their method since the correspondence between their premisses and Reality cannot be proved by demonstration, but only by experience. Even if the *falāsifa* were right in respect of the first Intelligibles, a Muslim must abstain from speculating on them, for physical problems are not important for his religion or for his subsistence. As for the spiritual beings (*al-rūḥāniyyāt*), it is impossible for us, he says, to attain knowledge of them, since their essence is alto-

¹ See Q III. 210 / B 514.

² See *ibid.*

³ See my *Ibn Khaldūn's Gedanken über den Staat* (Beiheft 25 d. Historischen Zeitschrift) Berlin/München 1932, chapter *Staat und Religion*, for a fuller treatment; also my *Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century* in: John Rylands Library Bulletin, XXIV, 2, oct. 1940, p. 319.

gether unknown to us; their existence cannot be established by certain proof (*burhān yaqīnī*)¹.

Ibn Jaldūn's own concept of perception is very close to that of Ibn Sīnā, modified by al-Gazālī, and to Ṣūfism. It deserves a special study². Here a few remarks must suffice.

Man's nature is composite; body and soul have perceptions peculiar to themselves. Only the spiritual part in man can obtain physical and spiritual perceptions. It perceives the physical ones with the help of bodily tools: the brain and the senses. The spiritual realm is perceived in its essence without intermediary. So perceiving, the spiritual soul experiences joy and delight as the result of the withdrawal of the veil of the senses and the abandonment of sense-perception, not by *naẓar* and *ʿilm*. Since demonstration depends on the faculties of the brain, namely imagination, reflection and memory, it is absurd to contend, as the *falāsifa* do according to Ibn Jaldūn, that joy and delight of the soul can be attained in this way, that is, by intellectual perception by means of demonstration. He says: 'the first thing we have at heart in order to obtain this perception <of the spiritual world> is the mortification of all these faculties of the brain'. Hence, those are wrong who follow Aristotle, al-Fārābī, Ibn Sīnā's *Ṣifā'*, *Naʿyāt* and *Iṣārāt* and Ibn Ruṣd's *Commenta-*

¹ See Q III. 212 ff. / B 515 ff.

² In order to assign Ibn Jaldūn's epistemology and psychology their place within Muslim thinking a detailed comparison between Ibn Sīnā, al-Gazālī and the relevant sections of the *Muqaddima* is essential. The three last chapters of the *Iṣārāt* are most important, as Mehren has already seen (see his *Traité Mystique d'Avicenne, ... Al-Iṣārāt, etc.*, Leyden 1891, p. 19, n. 1). Such a study will reveal interesting adaptations and modifications; for example, Ibn Sīnā's *ʿarīf* is very close to Ibn Jaldūn's second of the three kinds of soul he distinguishes (Q I. 178 ff. / B 98 ff.). But Ibn Jaldūn is not only heir to a long and varied, by no means uniform, tradition, he must also be seen against the background of thought in the Maghreb since the death of Ibn Ruṣd, and we know as yet insufficiently the views of philosophers, theologians and mystics of that time. As stated on p. [1], n. 2, we cannot expect consistency in Ibn Jaldūn any more than in al-Gazālī. Cf. also al-Kalābādī's *K. al-Taʿarruf li-maḍhab ahl al-taṣawwuf*, ed. A. J. Arberry, on the Ṣūfī doctrine of angels and messengers; and I. Goldziher, *Vorlesungen u. d. Islam*², pp. 169 and 172 ff.

ries on Aristotle's works ¹, and assert that the contact (*ittiṣāl*) with the Active Intelligence brings us our share of happiness, and that the resulting joy is the essence of that blessedness which the Lawgiver has promised us. Reality is too vast to be perceived by human reason. Besides, we do not know whether the philosophers' happiness is the promised blessedness which we shall experience in the future life. It cannot be perceived, it can only be obtained by obedience to the commandments of the prophetic Law ².

A special target for his criticism of the *falāsifa* is their theory of prophecy as evolved by al-Fārābī and developed by Ibn Sīnā. His own explanation combines various elements which exist side by side and are not integrated into a consistent whole ³. Naturally, he upholds the Qur'anic concept of *tanzīl*, that is, that the word of God 'descends' on to the chosen prophet/messenger by means of an angel. He opposes the contention of the *falāsifa* that the prophet performs miracles by his own power. Prophecy has also an important part in his psychology ⁴.

Although he mentions al-Fārābī and Ibn Bāyyā he does not seem to have read their writings. But he certainly knew those of Ibn Sīnā's works already mentioned and actually gives the meaning of a passage from the *Kitāb al-mabda' wa-l-ma'ād* ⁵. He objects to the *mutakallimūn* because they mix theology (*kalām*) with philosophy as if they were one science (*fann*) ⁶,

¹ The text reads: *wa-talājiṣ Ibn Ruṣd lil-faṣṣ min ta'lif Aristu*. De Slane says *faṣṣ* means Aristotle's *Organon*, but I do not know on what he bases this identification. According to Dozy, *Suppl.*, *faṣṣ* can mean «texte d'un livre». Should we perhaps read *naṣṣ*?

² See Q III. 214 ff. / B 517 ff.

³ See p. [5], n. 2.

⁴ See Q I. 165 ff. and 178 ff. / B 92 ff. and 98 ff.

⁵ I have traced this passage to Alpagus' *Avicenna De Almahad*, Venice 1546, p. 61. According to Louis Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, Errata et Addenda, p. 99, n. 1 Alpagus' Latin version has been compared with Ibn Sīnā's *Riṣāla adḥawiyya fi amr al-ma'ād*, ed. Cairo 1949 by Dr. Georges Vajda and found to be an exact translation of this treatise. I was unable to consult the Arabic text.

⁶ Ibn Jaldūn singles out *Imām Ibn al-Ḥaṭīb fi al-mabāḥiṭ al-maṣriqiyya*, that is Fajr al-dīn Rāzī.

and he levels the same accusation against the Ṣūfis towards whom he is otherwise very sympathetic¹. In the manner of Ibn Ruṣd he attacks the *mutakallimūn* because they deal with metaphysical problems which are outside their province and because they use philosophical arguments in their exposition of religious beliefs and convictions. They ought to be content with guarding pure Islam and refuting heresy². But there is no evidence that Ibn Jaldūn knew the *Tabāfut al-tabāfut*, the *Faṣl al-maqāl* or the *Kaṣf 'an manāhiḡ al-adilla*.

Ibn Jaldūn's opposition to the explanation of prophecy advanced by the *falāsifa*³ is also, and probably mainly, grounded in his political thought. In this respect his criticism is much more telling and convincing, and serves to underline his originality as a political thinker.

He accepts the philosophers' statement that 'man is a political being (*madanī*) by nature'. From it he derives his concept of 'umrān. 'Human association is necessary which is the City-State (*madīna*) in their terminology, and this is the meaning of 'umrān'⁴. Significantly, he adds that experience forces man to associate with others of his kind in order to ensure life and existence. Experience and reflection enable man to manage his affairs⁵.

He refutes the proof of the *falāsifa* that prophecy is nec-

¹ He shares their view of immediate, transcendental perception of the spiritual world, without the help of *nazar*, 'ilm or *naql*.

² See Q III. 122 f. / B 495 ff.

³ But not by Ibn Ruṣd, as I have tried to show in my *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Ruṣd* in: BSOAS, XV, 2, 1953, pp. 258 ff.

⁴ See Q I. 69 / B 41. Ibn Jaldūn means here by *ḡuḡamā* the Greek philosophers as well as the *falāsifa*. If he aims exclusively at the latter, as in his attack on their theory of prophecy, he uses the term *falāsifa*. It is interesting to note that when al-Fārābī speaks of human association in his *Madīna fāḡdila* he speaks of the largest political association as extending over the whole inhabited (or cultivated) earth, *ma'mūra* (p. 53. 18). This term is derived from the same root 'mr as Ibn Jaldūn's 'umrān.

⁵ See Q II. 371 / B missing. In this context Ibn Jaldūn has yet another threefold division of human Reason: 'aql *tamyīzī*, *taḡribī* and *nazarī*. The last named is described by the *abl al-'ulūm* < *al-'aqliyya* >. He goes beyond Ibn Sīnā, *Naḡāt* 498 f., though he follows Ibn Sīnā's description of the necessity of human association which, in turn, goes back to al-Fārābī.

essary and peculiar to man's nature, and that the restraining authority (*ḥukm wāziʿ*, or *wāziʿ wa-ḥākim*, or simply *wāziʿ*) which man needs, is based on a law imposed by God. His source for the opinion of the *falāsifa* is, no doubt, the chapter *fī itbāt al-nubuwwa* in Ibn Sinā's *Naḡāt* ¹. Against it, he points to the existence of ordered human life before or without prophecy. The majority of mankind has no revelation (*kitāb*) and does not obey prophets, but their rulers derive their authority from the power they exercise, or from the *ʿaṣabiyya* uniting their supporters ². Observation and experience, gained by the study of history and of contemporary States in whose administration he took a leading part, disprove an argument based on Reason. As often, he has recourse to the opinion of the *salaf*, the early Muslims. The *Šarʿ* is the authority for prophecy, and not Reason.

Further, he emphatically denies that the *Šarʿ* prescribes a *wāziʿ*. The Lawgiver knew what was best for man, both in this world and in the next, and only the Divine Law provides for man's needs to gain eternal life. The believer whose life is guided by the *Šarīʿa*, has, therefore, the *wāziʿ* in himself. Only when religion declined, man had to be coerced by restraining statutes (*abḥām wāziʿa*); the *Šarʿ* became a science and art which had to be acquired by study and education ³. We are here not concerned with the bad effect of this decline on man's courage in conjunction with his change-over to settled life, but rather with the superiority of the *Šarʿ* as a source of authority. Ibn Jaldūn stresses against the *falāsifa* that the *wāziʿ* is inherent in the very nature of the *Šarʿ* (*fī-hā dātī*). Given the comprehensive realm of this Law, authority based on it is superior to that rooted in government based on Reason (*siyāsa ʿaqliyya*). The advantage of the latter is confined to this world ⁴, and the subjects

¹ See *Naḡāt* 499 f. Ibn Sinā does not use the terms *ḥukm wāziʿ*, etc., but instead *sānin*, *muʿaddil*, *an yuṭʿa amruhu*, etc. He thus clearly invests the Lawgiver with executive power.

² See Q I. 72 / B 43 f.

³ See Q I. 232 / B 126 f.

⁴ Maimonides (*Dalālāt al-ḥāʾirīn* II, ch. xxxix) and Ibn Rušd (see *loc. cit.*

expect a reward from the earthly ruler in proportion to their usefulness to him and to their contribution to the general welfare. Ibn Jaldūn distinguishes two kinds of *siyāsa ʿaqliyya*: in the one the advantage of the ruler is the primary purpose, in the other the general welfare ¹. The emphatic denial that the *Šarʿ* prescribes a *wāziʿ* as something external, namely a political authority, a ruler, points to Ibn Jaldūn's rejection of the political interpretation of prophecy advanced by the *falāsifa*. For him, the prophet is in the first place the *ṣāhib al-šarīʿa* or the *šarīʿ*. He is *not* the ruler; this is his *jalīfa*. The *Šarīʿa* bound the *umma*, that is the *ḡamāʿa*, together and ruled supreme in the time of the four *julafāʾ rāšidūn* and Muḥammad's Companions generally. The decline of religion — to repeat — coincided with the transition to *ḥaḍāra* and with the transformation of the *jilāfa* as effective religious-political power into the *mulk*. He defines the government of the Muslim kings as *siyāsa ʿaqliyya* even if the primary, though not the only source, of their laws is the *Šarīʿa*.

His concept of prophecy and prophetic Law shares with his empiricism the responsibility for excluding from detailed description yet a third kind of government; this he terms *siyāsa madaniyya*, the administration of the *madīna fāḍila*. He says: 'The community of its citizens has altogether no need of governors (*ḥukḡām*) ². They do not aim at a *siyāsa* of a kind which society is urged to follow in the interests of the public good (*maṣāliḥ ʿamma*), for this <*siyāsa*> is not <the same as> the other. This *madīna fāḍila* is in their <that is, the philosophers'> opinion rare or unlikely to come into being, and they discuss it only hypothetically' ³.

273 ff.) make the same distinction between divine and human laws, and the governments based on them.

¹ See Q II. 126 ff. / B 302 ff.

² Whether this meaning is Ibn Jaldūn's own interpretation or was already in his Arabic source I cannot decide, but it seems to fit the context better than the meaning 'judges, magistrates' corresponding to Plato's *dikastēs* in *Republic* 405a.

³ See Q II. 127 / B 303.

His treatment of the philosophers' Ideal State is summary, superficial, even condescending. If he had known al-Fārābī's political writings, especially his *Kitāb taḥṣīl al-sa'āda*, he would hardly have failed to object to the identification of prophet with philosopher, king, lawgiver and *imām*. Ibn Ruṣd's Commentary on Plato's *Republic* must also have been unknown to him, or he would not have said that the *falāsifa* looked upon the Ideal State as a 'hypothesis and supposition'. He would have recognized in Ibn Ruṣd's criticism of views and institutions of contemporary States in the Maghreb a certain political realism akin to his own to some extent, even if it did not find expression in an independent political theory. The same applies to Ibn Ruṣd's political evaluation of religion¹. Ibn Jaldūn did not deem worthy of consideration what appeared to him merely as a theoretical exercise of philosophers. For the Ideal State of the philosophers is for Ibn Jaldūn not in the same category as the Ideal State represented by the rule of the *Šar'*. That was, indeed, once a political reality, and he set himself the task to investigate human society as it was and is, not as it should or might be in theory. In his political thought there is no room for 'hypothesis and supposition'. Only observation and experience count in the sphere of practical politics. Not the metaphysician rules the State, but the man who, supported by religion and/or 'aṣabiyya, wields power and enforces the obedience of his subjects.

In this sense he criticises Ibn Ruṣd's attribution of *ḥasab* to 'long establishment of a family in a city <State>' in place of the true reason, namely 'aṣabiyya. But he excuses him because Ibn Ruṣd had not grown up in a city where there was 'aṣabiyya². That means, what we do not experience we cannot know.

¹ Cf. my article, *loc cit.*, p. 265 f. I deal fully with this topic in my Notes to the edition of Averroes' Commentary on Plato's *Republic*, which is in the press (Cambridge University Press).

² De Slane in his translation, *Prolégomènes*, I, 282 f., n. 2, refers to Aristotle's *Rhetoric*, I. c. 5. The passage is I. v, 5/1360 b. I was as unsuccessful as De Slane in tracing Ibn Jaldūn's reference to the Latin version of Ibn Ruṣd's Commentary on the *K. al-jitāba*, Venice 1550, and I am inclined to assume a lacu-

Or, the philosophers claim that the equatorial regions are uninhabited. This claim is disproved by the testimony of eye-witnesses.

The State is built on and maintained by power. Its life is governed by the law of causality. This is the conclusion to which Ibn Jaldūn's study of Politics has led him. The *ḥalāsifa* are concerned with the Highest Good and with individual happiness in the Ideal State of philosophical Reason. This contrast is at the root of Ibn Jaldūn's opposition to them in the realm of Politics.

ERWIN I. J. ROSENTHAL.

na with De Slane. The passage should be found on *f.* 34 br., 11. 15 ff. and before 1. 18 end. See *Q* I. 244 f. / *B* 135.

APORTACIONES PARA EL ESTUDIO DE LA OBRA AGRONÓMICA DE IBN ḤAYYĀY Y DE ABŪ-L-JAYR

HACE tiempo que venimos dedicando parte de nuestra atención a problemas de historia y bibliografía de los antiguos geóponos arábigoespañoles ¹, y hoy deseáramos ofrecer algunos adelantos y algunas rectificaciones sobre la obra agronómica de dos autores: Ibn Ḥayyāy de Sevilla y su paisano contemporáneo Abū-l-Jayr. Tanto de uno como de otro, así como de sus obras respectivas, es aún muy poco lo que conocemos.

El primero, Ibn Ḥayyāy, no está registrado en la *Geschichte der Arabische Litteratur* de C. Brockelmann. Sarton en su *Introduction to the History of Science* ² da muy pocos datos de este autor, que vivió en Sevilla hacia el 1073-4 y compuso la obra المقنع, *El suficiente*, y como única fuente bibliográfica, la obra de Ernst H. F. Meyer, *Geschichte der Botanik*, vol. III (1856), pp. 248-258. Sin embargo, nuestro autor es citado con gran frecuencia en la gran obra كتاب الفلاحة, del sevillano Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Muḥammad b. Aḥmad ibn al-ʿAwwām, y al principio de la misma se nos dan noticias de interés sobre nuestro autor y su obra. Es más, podemos de-

¹ Cf. mis dos últimos artículos: *Sobre bibliografía agronómica hispanoárabe*, en esta revista AL-ANDALUS, XIX [1954], pp. 29-42, y *Un manuscrito árabe de la obra de agricultura de Ibn Wāfīd*, en la revista Tamuda, II [1954], pp. 87-96.

² Cf. vol. I, p. 766.

cir que la obra de Ibn Ḥayyāy es una de las fuentes más próximas y principales en la obra de Ibn al-ʿAwwām. Ya éste, en su prólogo, no puede menos de referirse a las palabras que el maestro elocuente e ilustre Abū ʿUmar Ibn Ḥayyāy pone al final de su obra, a modo de consigna metodológica seguida en su trabajo, consigna que hace suya Ibn al-ʿAwwām ¹.

A continuación, al enumerar Ibn al-ʿAwwām las fuentes de su obra, nos dice textualmente ²: «He tomado por base de mi trabajo lo que escribió el jeque, el faquí, el imām Abū ʿUmar Ibn Ḥayyāy, a quien Dios perdone, en su libro *al-Muqniʿ*, *El suficiente*, compuesto en el año 466 h. (6 septiembre 1073–27 agosto 1074); él compuso su obra según las doctrinas de los geóponos y de los filósofos *mutakallamūn* ³, cuyas palabras sigue y transcribe en su obra. El número de autores que cita se eleva a treinta ⁴. Entre los autores antiguos se cuentan: Yunius ⁵, Barrun ⁶, Lecacio ⁷, Diro (?), Antius (?), Tarbacios (?), Beyodón (?), Ibn Nalus (?), Dimicrates ⁸, Casiano ⁹, Narur (?), Ati-

¹ Edic. Banqueri, vol. I, p. 2.

² *Ibid*, p. 8.

³ Es curiosa esta calificación de los autores que siguieron las pisadas de los antiguos.

⁴ En la enumeración que sigue de tales autores, hemos tenido en cuenta, además del texto árabe de Ibn al-ʿAwwām, un pasaje del ms. 5013 de la Bibl. Nat. de París, fº 71 v, que procede de Ibn Ḥayyāy, según veremos más adelante, y sus grafías, también alteradas, pueden ayudar a descifrar algo las alteradísimas del texto de Ibn al-ʿAwwām. Damos en nota algunas aclaraciones a los nombres de los autores que podían ofrecer alguna duda.

⁵ O sea, Junio Moderato Columela.

⁶ O sea, Marco Terencio Varrón.

⁷ No atinamos a identificar este autor; Casiri lo transcribe *Lecacio*; Clement-Mullet, en su traducción francesa, vol. I, p. 74, da las grafías vacilantes que aparecen en la obra y se inhibe de cualquier identificación. Casiri lo había transcrito *Laksinus*, grafía que invitaría quizá a leer *Licinius*. Pero en la obra *Les agronomes latins*, de M. Nisard, París 1874, no hemos encontrado ningún dato que pudiera orientarnos para tal identificación.

⁸ Se trata de Bolos Demócrito, no del filósofo Demócrito de Abdera, el cual era natural de Mendes (Egipto) y floreció hacia el año 200 a. J. C., y cuya obra es muy citada por Columela (*Res rustica*, IX, 3, 2) y por los autores árabes de agronomía.

⁹ Casiano Basso, autor bizantino, compilador de geopónica, que vivió a

cos (?), León el Sudabuz ¹, Kastos ², Sadihames (?), Samanus (?), Anatolius ³, Solón, Sidagoz al-Asiyabi (?), Manharis (?), Maugutis (?) ⁴, Marsial (?), Hannón ⁵, Barur Aktos (?); entre los autores de épocas posteriores, cita: al-Rāzī, Ishāq ibn Sulaymān ⁶, Ṭābit ibn Qurra, Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī y otros nombres que dejamos de expresar».

Todo ello nos manifiesta la alta consideración que la obra de Ibn Ḥayyāy gozaba en la mente de Ibn al-ʿAwwām, y nos adelanta la vasta información científica y bibliográfica de la obra de aquél. Pero al cabo de poco, al detallar Ibn al-ʿAwwām el plan de su obra, insiste en su directa supeditación a la obra agronómica de Ibn Ḥayyāy, pues nos dice ⁷: «En lo concerniente al cultivo de las tierras sigo en primer lugar todo lo que expuso el jeque, el predicador (*jaṭīb*) Abū ʿUmar ibn Ḥayyāy, Dios le haya perdonado, acerca de las opiniones de los autores antiguos que él expone en su libro, y lo hago así, puesto que tales opiniones constituyen algo fundamental, dada su celebridad en las ciencias; a pesar de que tales autores fueron de países alejados, no quise omitir nada de sus doctrinas, pues ellas se aplican y comprueban en nuestro país. He completado mi obra con citas de los autores españoles ⁸, pues lo que ellos experimentaron y

finis del siglo VI o principios del VII. Su obra, basada en las de Anatolio y Dídimos, fué la base de la compilación hecha a mediados del siglo X, por orden de Constantino VII. Cf. G. Sarton, *op. cit.*, I, p. 452.

¹ De ningún modo puede identificarse con León el Africano, como parece hacer Banqueri, *ibid.*

² A veces se le llama Kastos el-Ispahani, en la obra de Ibn al-ʿAwwām.

³ Anatolio de Berito, de fines del siglo IV, compiló doce libros de Geopónica, que son básicos para la agronomía bizantina y fué muy citado por los agrónomos árabes.

⁴ Quizá corresponde a Magón, el célebre geópono cartaginés, llamado por Columela «el padre de la agricultura», y cuya obra, escrita en lengua púnica, fué traducida al latín y al griego.

⁵ Al parecer, uno de los autores púnicos, con Magón, de Agricultura.

⁶ O sea, el célebre *Issaac Judaeus* de los latinos. Floreció en Túnez, en la primera mitad del siglo X, y sus obras de medicina y farmacología fueron muy célebres. Cf. Sarton, *op. cit.*, I, p. 639.

⁷ Vol. I, p. 10.

⁸ O sea, hispanoárabes. Cf. más adelante.

que se ajusta con las opiniones de los antiguos es lo que se acredita en nuestro país».

Y esto que Ibn al-^cAwwām anuncia en su prólogo se comprueba a lo largo de su vasta obra, toda la cual es un gran mosaico de citas de diferentes autores; pero diríamos que en primer lugar van las referencias a la obra de Ibn Ḥayyāy, citado siempre con gran veneración y dando, a veces, algunos pormenores que comprueban que vivía en la región sevillana ¹. Creemos que con estas largas y continuadas citas de Ibn Ḥayyāy se podría rehacer casi toda su obra, de modo que ella está como latente o subterránea en la obra de Ibn al-^cAwwām.

Es más, creemos que casi siempre que Ibn al-^cAwwām cita los autores antiguos, que hemos visto anteriormente como citados por Ibn Ḥayyāy, es de la obra de éste de donde los toma y no de modo directo ni de otro autor; a veces, lo que decimos se comprueba por las propias palabras de Ibn al-^cAwwām, quien lo declara tal cual, o bien por el contexto. Véase, por ejemplo, el pasaje del cap. I ² sobre el modo de apreciar las cualidades de las diversas tierras: Ibn al-^cAwwām cita a Sidagoz, para, acto seguido, transcribirnos la referencia de Ibn Ḥayyāy, quien ratifica plenamente la doctrina de Sidagoz. A continuación dice Ibn al-^cAwwām: «El mismo autor — Ibn Ḥayyāy — al tratar de la clasificación de las tierras cita las opiniones de Yuniús, Casianus, Demócrito y Kastos, que van a la cabeza de la ciencia agronómica...», y siguen en el texto de Ibn al-^cAwwām largas citas de tales autores.

En este pasaje transcribe I. ^cA. una cita de I. Ḥ., que es de interés, pues nos declara la región donde éste vivía: «De todo ello se desprende que la tierra elegida no debe ser ni limosa ni dura. Algunos me han objetado: — ¿Cómo el sabio Demócrito puede mal aconsejar la elección de tierras sujetas a agrietarse, siendo así que hemos visto que la tierra de los alrededores de la ciudad de Carmona, a pesar de ser resquebrajosa, da cosechas de trigo más copiosas que las de otros parajes?».

¹ Véase las pp. 4, 7, 8, 11.

² Vol. I, pp. 38 ss.

Entre los autores antiguos citados en la obra de Ibn al-^cAwwām está *Yunius*, o sea Junio Moderato Columela, y creemos que todas estas copiosas citas de *Yunius* son a base de la obra de Ibn Ḥayyāy, lo que se comprueba, aparte lo dicho antes en el prólogo de I. ^cA., por las propias referencias a I. Ḥ. comentando las citas anteriores, o bien por el mismo contexto y las mismas palabras de I. ^cA. Véase, por ejemplo, el cap. II de Ibn al-^cAwwām, en el que se habla largamente de los estiércoles y de las plantas que requieren tal o cual de ellos, y en el título del capítulo ya se advierte que está derivado de la obra de I. Ḥ.: من كتاب ابن حجاج; pues bien, el texto empieza aduciendo la doctrina de *Yunius* sobre tal materia. Claro está que también se citan por Ibn al-^cAwwām autores andaluces como Ibn al-Baṣṣāl y Abū-l-Jayr, como complemento de la doctrina anterior, ajustándose con ello al propósito anunciado en su prólogo. En el artículo VIII del mismo cap. II, empieza el apartado relativo al estiércol de cenizas: «En el libro de Ibn Ḥayyāy, Dios le perdone ¹, se dice: Dice *Yunius* que la ceniza empleada para las hortalizas es mejor que todos los estiércoles. La razón es que la ceniza es de complexión ligera y muy cálida, alimenta con el agua al vegetal y mata los gusanos y todos los insectos que nacen en las tierras a causa de los estiércoles empleados o por otro motivo. Pero dice Ibn Ḥayyāy que esto es una opinión conjetural de *Yunius*, porque la ceniza es extremadamente seca, desprovista de humedad...»

También el simple epígrafe del cap. IV, acerca de los huertos y del modo de distribuir los árboles en ellos, nos avisa que está derivado de la obra de Ibn Ḥayyāy (في اتخاذ البساتين وترتيب) y también empieza el texto con cita de *Yunius*, a la que siguen otras de *Kastos* y *Casius*, subseguidos por el geópono andaluz Abū-l-Jayr. En el capítulo siguiente, el V, sobre el modo de cuidar la plantación de los árboles, se introduce a *Yunius*, citado a base de la obra de Ibn

¹ Casi siempre la cita de Ibn Ḥayyāy, hecha por Ibn al-^cAwwām, va seguida reverentemente de esta eulogia.

ومن كتاب ابن حجاج رحمه الله في اصناف المغروسات و اشكالها) Ḥayyāy (قال يوينوس); en el mismo cap. V aduce I. °A. la autoridad de Kastos, pero derivándolo de Ibn Ḥayyāy: ذكر ابن حجاج رحمه الله ذكر قسطوس . . .

Otras varias veces se cita a Yunius en el mismo cap. V, y al mismo tiempo se acompañan comentarios o explicaciones de I. H. muy interesantes para el estudio de la tradición de Junio Moderato Columela en la España árabe. El epígrafe del artículo 1º de dicho capítulo ya confiesa que está derivado de Ibn Ḥayyāy, y en él se aducen por extenso las doctrinas de Sidagoz, Kastos y Yunius, acompañados de la valoración y crítica que les hace Ibn Ḥayyāy.

Casi siempre los diversos artículos y capítulos de la obra de Ibn al-°Awwām nos ofrecen primeramente la opinión de Ibn Ḥayyāy, quien se paga de hacer gala de una gran erudición entre los antiguos autores: Kastos, Solón, Sidagoz, Yunius, Cassius; cf., por ejemplo, el principio del cap. VI de I. °A. Así al transcribir ¹ la doctrina de Yunius sobre el modo de verificar la plantación del olivo, y de las distintas medidas de la profundidad del hoyo según se verifique la plantación en terreno montañoso o en una llanura, I. °A. pone a continuación el comentario de I. H. Dice Ibn Ḥayyāy: «Yunius no explica el motivo de la parquedad de profundidad en los terrenos montañosos y su mayor profundidad en los terrenos llanos...», y acto seguido I. H. expone la razón de ello, a causa de que debe procurarse que la sequedad del aire o el calor no afecte a las raíces de las jóvenes plantas, y siempre los terrenos montañosos son más frescos que los llanos, porque en estos últimos terrenos penetra más el agua que en los de suelo en declive. El autor, Ibn Ḥayyāy, ya reconoce el peligro de una plantación no profunda en los terrenos montañosos, y es que la erosión del agua se llevará la tierra que cubre las raíces, y éstas peligran de salir al aire; pero esta peligrosa posibilidad ha de ser tenida en cuenta por el agricultor, quien se esforzará en devolver a su sitio la tierra sacada

¹ Vol. I, p. 203.

por la erosión, y en dificultar ésta por medio de piedras o maderos que contengan en su sitio la tierra. Todo ello nos muestra el carácter crítico y técnico de la obra de Ibn Ḥayyāy, que no se satisface sólo con su gran erudición bibliográfica.

Al principio del cap. VII de la obra de I. ° A. se hace una referencia a I. H., quien cita a Yunius: «Según este autor, la tierra que convendría al olivo es la tierra ligera, y por esta razón prospera en la región de Écija ¹, cuya tierra tiene dicho carácter». Seguramente que la mención de Écija se debe a Ibn Ḥayyāy mismo, pues no se encuentra, al parecer, en el texto latino de Columela; a continuación ya nos dice Ibn Ḥayyāy — en la misma cita de I. ° A. — que por la prosperidad y magnífico aspecto del olivo ha de entenderse la abundancia de aceite, más que la lozanía de las ramas. Después de la cita de Yunius sobre el cultivo del olivo, vienen las de Demócrito y la de Kastos, y todo ello deriva de la obra de I. H., quien dice que ha reunido la doctrina de los tres autores más celebrados en lo tocante a la elección de tierras para el cultivo del olivo, y que ha encontrado tales doctrinas conformándose unas a las otras. En este capítulo las citas de Yunius son constantes y muy largas, tejiéndose con el comentario o crítica de I. H., quien tiene a honor hacer justicia a las ideas expuestas por Yunius acerca de la propagación del olivo por medio del hueso de la aceituna, y lo ha comprobado en la montaña del Axarafe de Sevilla ². En cambio, otras veces expone puntos de vista que rectifican o limitan la doctrina de Yunius sobre el particular ³.

Si bien las citas de Yunius no son tan abundantes en la explicación de otros cultivos, casi siempre se puede constatar que son a través de la obra de Ibn Ḥayyāy, como puede verse al hablar del peral, del cerezo, del almendro, del pino — junto con otras citas de Demócrito, Solón, Marcial (?) —; hablando

¹ Tanto el texto de Ibn al-°Awwām, como el pasaje del mismo Ibn Ḥayyāy que hemos encontrado en el citado ms. 5013 de la B. N. de París, no ofrecen muy segura esta grafía. Esperamos publicar próximamente esta parte de I. H., y entonces haremos el obligado cotejo con la obra de Columela.

² Vol. I, pp. 216-7 (trad. Cl. Mullet).

³ Vol. I, p. 214 (trad. Cl. Mullet).

del moral se trae a colación una cita de Kastos hecha por I. H.; hablando del nogal, I. H. cita a Yunius y otros autores antiguos; en el cultivo de la higuera se invoca, al principio del artículo 24 del largo cap. VII de I. ^cA., la autoridad de I. H., quien cita a Kastos; diferentes citas de Yunius o de Kastos, hechas por I. H. y transcritas por I. ^cA., se encuentran en los artículos relativos al cultivo del manzano, melocotonero, ciruelo, palmera, viña; en este último e importante cultivo, lo mismo que en el del olivo, también las citas de Yunius, derivadas seguramente de Ibn Ḥayyāy, alternando con el comentario de éste, forman una larga taracea.

Por cierto que en este largo artículo 34 del cap. VIII encontramos una cita de Ibn Ḥayyāy con unos detalles interesantes. Al hablar del cultivo de la viña conjunto con el de la higuera, dice Ibn Ḥayyāy ¹: «Hemos visto higueras plantadas entre las viñas, y prosperar las higueras, alcanzando una buena altura; ello ocurre en los valles vecinos del Guadalquivir, y las mismas viñas que estaban algo alejadas de las higueras dan abundante fruto; ello era debido a la buena cualidad de la tierra, que bastaba a la nutrición de las dos plantas. Pero no he visto jamás lo mismo en la colina del Axarafe, pues a consecuencia de la pobreza de su suelo, no es posible tal convivencia de los dos cultivos con el anterior grado de lozanía, sino que acto seguido las viñas, con la vecindad de las higueras, se vuelven raquíticas. Esto comprueba la aserción de Yunius, y los habitantes del Axarafe lo saben por propia experiencia». Al lado de las citas de Yunius por I. H. siguen las acostumbradas de Demócrito y de Kastos, siempre con el designio — dice I. H. — de robustecer o cotejar sus puntos de vista propios.

Al principio del cap. VIII, sobre el injerto de unos árboles en otros, encontramos la acostumbrada cita de Ibn Ḥayyāy, quien trae a colación la terminología empleada, en este particular, por Demócrito, Kastos y Marcial; como de costumbre, no faltan las citas de Yunius, con largos extractos del mismo. Es curioso que en la parte general o introducción del cap. VIII

¹ Vol. I, p. 335 (trad. Cl. Mullet).

abundan las citas de Yunius — hechas por I. Ḥ. — sobre la técnica del injerto, considerando a este autor como uno de los agrónomos más inteligentes en este tema ¹. La taracea de referencias de Yunius y otros autores antiguos — hecha por I. Ḥ. y reproducida o aprovechada por I. ^cA. — es larga, y siempre con el designio de contrastar sus prescripciones con la experiencia agrícola de al-Andalus, sobre todo de los alrededores de Sevilla ². Desde luego que Ibn al-^cAwwām remite al lector sobre todas las cuestiones de los injertos a la obra de Ibn Ḥayyāy o a la Agricultura Nabatea ³.

Al principio del cap. X sobre el cultivo adecuado a una plantación según las diferentes tierras y las diferentes plantas, al hablar acerca del cultivo de la viña, hácese una larga referencia de Ibn Ḥayyāy y, a su través, de Yunius, alternando con Kastos y Solón; en el artículo quinto del cap. XII, sobre la mejor época de la irrigación de las plantas, se cita a Yunius, a través de Ibn Ḥayyāy, sobre la no conveniencia de prodigar el agua en los riegos al olivo.

El cap. XIV, sobre los remedios curativos que se deben aplicar para las enfermedades de algunas plantas o para prevenirlas, está tomado, según reza el epígrafe, de Ibn Ḥayyāy, y, en efecto, es un mosaico de citas de Sidagoz, Solón, Kastos, Hannón, Demócrito, Varrón, completados por los autores que derivan de la Agricultura Nabatea: Kutamī, Sagrit, Enoch, etc., y por los geóponos andaluces, añadidos probablemente por I. ^cA.: Ibn al-Baṣṣāl, Abū-l-Jayr.

Al principio del cap. XVII, al hablar del barbecho, قليب, se cita a I. Ḥ., del cual seguramente deriva una larga cita de Yunius en la que se alude a Marón, مارون (Virgilio?), sobre que el sol abrasa la tierra ligera, y la ceniza le roba toda la pingüedad que podía tener. El cap. XVIII, acerca del cultivo de cereales y leguminosas y sobre el modo de discernir qué clase de tierras conviene a los diferentes granos y legumbres, se ha escri-

¹ Vol. I, p. 385 (trad. Cl. Mullet).

² Vol. I, p. 393 (trad. Cl. Mullet).

³ Vol. I, p. 404 (trad. Cl. Mullet).

to, según reza el epígrafe, siguiendo a Ibn Ḥayyāy; no hay que decir que abundan las citas de Yunius, Demócrito, Sidagoz y Kastos, autores que, como vimos, suelen ser citados por I. °A. a través de I. Ḥ. Lo mismo diríamos del cap. XIX sobre la siembra de tales granos. Seguramente a base de I. Ḥ. se cita a Yunius, quien dice que para la siembra del trigo y la cebada conviene hacerlo tempranamente en los terrenos bajos o hundidos; algunos autores antiguos son de parecer que se siembre desde el 24 del mes de Kanon 2° (24 de enero) hasta el 24 de Adar (24 de marzo). Otros autores son del parecer de que se siembre el trigo al desaparecer las Pléyades, que según Ibn Ḥayyāy tienen su ocaso el día 12 de Tisri 2° o de noviembre, a tenor de lo fijado por los autores de obras de *al-Anwā'* ¹. A continuación vuélvese a citar a Yunius, sin duda a base de Ibn Ḥayyāy, pues después de recogerse el punto de vista de Yunius sobre la especial prudencia y circunspección en la siembra, se dice que Ibn Ḥayyāy dice que el mismo criterio tiene Lecacio (?) ².

Es curioso que el ms. de El Escorial, editado y traducido por Banqueri, y luego objeto de una mejor traducción por Clement Mullet, ofrece un lapso, porque se dice, a propósito de la siembra del arroz, que Ibn Ḥayyāy en su obra *القصد والبيان*, *El propósito y la explicación*, recomienda que se haga en una parcela orientada hacia Levante, de buena tierra y estercolada, y creemos que esta referencia conviene a la obra de este título de Ibn Baṣṣāl ³, pues parece raro que hayamos de suponer una obra del mismo título en ambos autores. Hay que subrayar que en esta penúltima parte de la obra de I. °A., caps. XXI, XXII ss., las citas de I. Ḥ. no son tan frecuentes, a diferencia de las referencias a la Agricultura Nabatea y a los geóponos hispanoárabes, Ibn Baṣṣāl, el Ḥayy granadino y Abū-l-Jayr. En la últi-

¹ Seguramente derivaría de la obra célebre de ʿArib ibn Saʿd: cf. la ed. de Dozy, *Le calendrier de Cordoue de l'année 961*, Leiden 1873.

² Vol. II, p. 34.

³ Cf. nuestro artículo, *La traducción castellana del Tratado de Agricultura de Ibn Baṣṣāl*, en AL-ANDALUS, XIII [1948], pp. 347-430. En la actualidad es inminente la aparición de nuestra edición y traducción de la obra agronómica de Ibn Baṣṣāl, hecha con la colaboración de Sid M. Aziman, de Tetuán.

ma parte, dedicada a zootecnia, desaparecen del todo las citas a I. H.

Hemos hecho este largo buceo en la obra de Ibn al-^cAwwām, a fin de encontrar las citas y ecos de la de Ibn Ḥayyāy y poder rastrear lo que era ésta y lo que supone en la historia de la Agronomía hispanoárabe. Nos aparece I. H. como un autor muy documentado en los geóponos antiguos, tanto orientales como latinos, entre los que destaca con predilección a Yunius, o sea, al gaditano Junio Moderato Columela, a Demócrito, a Kastos. Es curioso, en cambio, que su erudición sea más pobre en autores árabes, y deficiente — al parecer ¹ — en cuanto a autores andaluces. Pero sus largas citas de los distintos autores siempre se hacen con un designio de cotejo con la propia experiencia o con el medio ambiente agrícola de su región, que era la que va desde los alrededores de Sevilla, valle del Guadalquivir, Axarafe, Écija, Carmona. Esta gran documentación bibliográfica y experiencia práctica le daba el máximo prestigio a los ojos de Ibn al-^cAwwām, quien lo sigue preferentemente y lo completa con los datos suministrados por la Agricultura Nabatea y los geóponos arábigohispanos: Ibn Baṣṣāl, el Ḥayy grana-dino al-Ṭignarī y Abū-l-Jayr, amén de derivaciones climatológicas de parte de ^cArib ben Sa'd. No hay que decir que esta fiel dependencia de la obra de I. ^cA. respecto de la de I. H. nos invita a suponer a la de éste organizada y distribuída de un modo análogo que la de I. ^cA., o sea, según el plan sistemáticamente orgánico que resplandece en los geóponos arábigoespañoles ².

Y ahora se preguntará el lector: ¿cómo es posible que de una obra del alcance y prestigio de la de I. H. no nos haya llegado otra cosa que los largos *excerpta* guardados en la obra

¹ Recuérdese que en la cita que vimos anteriormente, de los autores árabes, sólo había cuatro orientales, y ninguno andaluz. Ello puede explicarse considerando la fecha de composición de su obra, que según Ibn al-^cAwwām, *loc. cit.*, fué el año 466 h. (6 set. 1073—27 agosto 1074), y, por tanto, vino a ser contemporánea o anterior a las de Ibn Wāfid e Ibn Baṣṣāl.

² Véase, por ejemplo, el plan de la obra de Ibn Baṣṣāl en nuestro artículo citado, si bien hay que tener en cuenta que representa la recensión menor, bastante sobria y ceñida y huérfana de citas.

de I. 'A.? Ya vimos cómo ni siquiera el nombre de Ibn Ḥayyāy es mencionado en la *GAL* de Brockelmann. Pero precisamente en los últimos tiempos nos han llegado nuevas noticias sobre la obra de I. Ḥ., que acreditarían su existencia actual, aunque son noticias que creemos hemos de rectificar y aclarar en buena parte. En el *Catalogue des manuscrits arabes, nouvelles acquisitions, de la Bibliothèque Nationale*, de E. Blochet, p. 47, se atribuye el texto agronómico de los f^{os} 1 al 71 del ms. 5013 a Abū 'Umar Aḥmad b. Muḥammad ibn Ḥayyāy. Esta aserción de Blochet, que creemos errónea en parte, según probaremos a continuación, ha sido reflejada en el *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris* ¹ de G. Vajda, y, al parecer, también encontró ecos en el folleto del prof. H. Pérès, *Abou 'l-Khayr ach-Chadjar al-Ichbili: Kitab al-Filāḥ'a ou Le Livre de la Culture. Notices et extraits traduits par A. Cherbonneau, Eclaircissements par H. Pérès* ². En él dice el prof. Pérès que Ibn al-Ḥayyāy al-Īsbīlī — cuya obra agrícola se propone publicar en próximos volúmenes de la *Bibliothèque arabe française* — es conocido también con los nombres de Abū-l-Qāsim ibn 'Abbās al-Nahrāwī o Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn al-Ṣawwām al-Andalusī. No conocemos la base de tal identificación, que creemos errónea ³. No nos dice el prof. Pérès de qué ms. se valdrá para la edición de Ibn Ḥayyāy; es posible que tomara en consideración el aludido n^o 5013 de la Bibl. Nat., f^{os} 1-70, dado por E. Blochet como correspondiente a Ibn Ḥayyāy, cosa que necesita una rectificación.

Después de haber hecho un estudio de dicho ms., podemos decir que es un misceláneo de diferentes textos de agricultura: del f^o 1 al f^o 46 r contiene un texto que no es otro que la Suma, مجموع, de Agricultura del célebre médico y geópono toledano

¹ París 1953, pp. 44 y 342.

² Argel 1946, p. 10.

³ Creemos que, en todo caso, el patronímico al-Nahrāwī está por al-Zahrāwī, o sea que Abū-l-Qāsim b. 'Abbās al-Zahrāwī coincide con el nombre del célebre Abulcasis de Córdoba (m. 1013).

Abū-l-Muṭarrif ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ʿAbd al-Ka-bīr b. Yaḥyā b. Wāfid al-Lajmī (389-467 h. = 999-1074/5), obra de la cual hemos hablado largamente y en diferentes ocasiones ¹, y de la cual descubrimos un texto en un manuscrito misceláneo de Sid. M. Aziman, de Tetuán, manuscrito que precisamente ofrece una notable relación con el 5013 de la Bibl. Nat. de París, y creo que ambos derivan, si no uno de otro, de una fuente común. En los dos, después del último capítulo de la obra de Ibn Wāfid, sobre el modo de ahuyentar los mosquitos, se inserta un pasaje sobre los días que fueron infaustos para los israelitas, especificándose los días del calendario juliano que corresponden a tales fechas, pues en ellas no se emprenderá ninguna obra agrícola. Este pequeño texto también se encuentra en la obra de Agricultura del Ḥayyāy granadino al-Ṭignarī. A continuación del mismo, en los dos manuscritos de París y de Tetuán, aparecen unos capítulos, أبواب, sobre el cultivo del olivo, muy detallados, y aduciéndose casi siempre en primer lugar la autoridad de Yunius, o sea, de Columela.

El texto que se nos ofrece coincide casi textualmente con las citas de Ibn Ḥayyāy hechas en la obra de Ibn al-ʿAwwām. Transcribimos como ejemplo el principio de estos capítulos sobre el cultivo del olivo:

في الأرض التي تصلح للزيتون . قال ينيوس :² الأرض التي تصلح لشجر الزيتون جداً هي الأرض الرقيقة ، ومن أجل ذلك صار شجر الزيتون يخصب في أرض بلاد اطيعا (؟) ، لأن أرضهم أرض رقيقة ، وإذا غرس فيها يخصب أكثر من خصبه في غيرها . قال المؤلف (رحمه الله) : يريد بذلك كثرة الزيت ، لا خصب تنعم الأغصان . قال ينيوس : والأرض البيضاء تصلح

¹ Cf. mis dos artículos, *La traducción castellana del Tratado de Agricultura de Ibn Wāfid*, en *Al-ANDALUS*, VIII [1943], pp. 281-332, y *Un manuscrito árabe de la obra de Agricultura de Ibn Wāfid*, en *Tamuda*, II (1954), pp. 87-96.

² El ms. de París, como el de Tetuán, transcribe بنيوس.

لغرس شجر الزيتون لاسيما إن كانت رطبة لينة ، فإن شجر الزيتون التي تكون في مثل هذا الأرض تحمل ثمرة كثيرة.

Como puede verse, este texto coincide del todo con el pasaje de Ibn Ḥayyāy aducido por Ibn al-ʿAwwām (ed. Banqueri, I, pp. 226-6), y, en todo caso, puede servir como un elemento crítico para la mejor fijación de éste.

De modo que no cabe duda que en el ms. misceláneo de París, n° 5013, igual que en el de Tetuán, se han insertado, a continuación del primer texto, unos pasajes o capítulos derivados de Ibn Ḥayyāy. Estos capítulos versan sobre el cultivo del olivo: sobre las condiciones del aire más propicias para el olivo; sobre los parajes más favorables; sobre la época mejor para la plantación; sobre los estiércoles más convenientes; luego pasa a la viña y trata de la poda de las viñas, singularmente de las vides cortas; sobre la época de su plantación; sobre lo que se puede sembrar entre las viñas; sobre el modo y época de estercolar las viñas; luego pasa al cultivo de la higuera, y empieza aduciendo la autoridad de Kastos, tal como ocurre en el pasaje correspondiente de I. ʿA. (vol. I, p. 298), con cabal coincidencia; luego, a continuación de un capítulo sobre los árboles susceptibles de injertarse unos a otros (f° 65 v), éntrase en el cultivo de las hortalizas ¹; cítase también preferentemente a Yunius, pero ya se trata la materia de un modo harto sobrio, de modo que en el f° 70 r, después de tratar brevemente de las plantas dotadas de bulbo o de simiente, termina con el explicit dedicado a su hermano uterino, explicit que nos es conocido por haberlo reproducido Ibn al-ʿAwwām (vol. I, p. 2).

En el f° 71 r, después de este explicit, se reproduce, al parecer, de la misma mano, la nómina de los autores antiguos y modernos citados por el autor, المؤلف رحمه الله — o sea, Ibn Ḥayyāy —, nómina que ya conocemos, porque precisamente la registramos antes, transcrita por I. ʿA.; pero es curioso que, tras de los

¹ Algunas entre ellas, ya tratadas en el primer texto del ms., o sea, en el de Ibn Wāfid.

cuatro autores árabes posteriores: al-Rāzī, Ishāq ibn Sulaymān (Isrā'īlī), Ṭābit ibn Qurra, Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, se pone: «Aḥmad ben Muḥammad ben Ḥayyāy, quien es el autor de esta obra» (أحمد بن محمد بن حجاج وهو مؤلف هذا الكتاب). Seguramente esta referencia del copista, mal interpretada, induciría a Blochet a atribuir todo el contenido de esta parte del ms. 5013 a Ibn Ḥayyāy. De modo que hay que rectificarlo, limitando el texto de Ibn Ḥayyāy a estos capítulos o excerpta, que van desde el f^o 47 v hasta el 70 v. Pensamos publicar próximamente tales excerpta de Ibn Ḥayyāy, a base de los dos ms. de Tetuán y de París, y entonces se podrá perfilar más lo que aquí anticipamos.

Respecto al otro geópono arábigoespañol, Abū-l-Jayr al-Šayyār de Sevilla, vamos a dar algunas aportaciones y también rectificaciones, en espera de que el prof. Pérès nos ofrezca la edición anunciada. Tampoco este autor ha sido inventariado en la *GAL* de Brockelmann, ni siquiera en sus *Suplementos*. De él y de su obra teníamos las referencias dadas por Ibn al-ʿAwwām en su gran obra agronómica. En su prólogo nos dice que entre los autores andaluces con que enriquecerá su erudición se cuenta la del jeque, el sabio Abū-l-Jayr de Sevilla, cuya obra está fundada en las opiniones de los sabios y de los geóponos, así como en sus propias experiencias. En efecto, como dijimos antes, las citas de Abū-l-Jayr en la obra de I. ʿA. se acompañan, por lo general, con las de Ibn Baṣṣāl y el Ḥayy granadino, completando la doctrina de Ibn Ḥayyāy y de los autores antiguos.

Ibn al-ʿAwwām cita a Abū-l-Jayr desde un principio, en el análisis de las cualidades de las diferentes tierras ¹; de los estiércoles en las diferentes clases de aguas, seis según nuestro autor; en la técnica de la abertura de pozos, instrumentos para elevar agua y para igualar el terreno, entre ellos el *almarchaquel* ², plantación de los jardines, modos de la plantación, riegos que se

¹ Vol. I, p. 85.

² Especie de nivel en forma de triángulo isósceles o también, esquemáticamente, de murciélago, y de aquí su nombre. También está citado por Ibn Baṣṣāl y otros geóponos hispanoárabes.

le darán. Como dijimos, suelen ir sus citas acompañadas de las de Ibn Baṣṣāl y el Ḥāyî granadino ¹. De la parte de fitotecnia especial, en la arbórea sus citas aparecen, a veces, juntas con las de Ibn Baṣṣāl; pero, a medida que se avanza en la parte de fitotecnia de plantas herbáceas, sus citas se multiplican más y más, ocupando como el primer plano, iniciando su cita el texto del artículo o pasaje correspondiente, y reemplazando la principalía que tenían antes las citas de Ibn Ḥayyāy ². Se ve bien claro que Abū-l-Jayr lleva aquí principalmente de la mano a Ibn al-ʿAwwām. También se le cita en la parte de economía o pequeña industria agrícola, como por ejemplo en la elaboración del vino amostazado y en la obtención del vinagre. Por fin, también es tenido en cuenta en la parte de calendario agrícola, si bien aquí la fuente principal es la célebre obra de ʿArib ben Saʿd ³.

De modo que también la obra de Ibn al-ʿAwwām nos da como una imagen de lo que debía de ser la de Abū-l-Jayr. ¿No cabe decir más sobre ella? Desde luego que tenemos diferentes referencias bibliográficas sobre manuscritos u obras puestas a nombre de Abū-l-Jayr. En el citado Catálogo de E. Blochet se inventaría en el n° 4764, f°s 64 r-161 r, un Tratado de Agricultura de Abū-l-Jayr ⁴. El prof. H. Pérès, en su citado vol. V de la *Bibliothèque arabe-française*, reivindica a nombre de Abū-l-Jayr unos breves capítulos publicados antes por A. Cherbonneau a nombre de Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥusayn ⁵, y prueba que derivan del expresado ms. 4764 de París. El señor Codera trajo de su viaje de estudios por el Norte de Africa un ms., el n° 19 de su fondo en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, y según Codera, en Túnez creían que tal ms. era un extracto de la obra de Abū-l-Jayr, de la cual hay ejemplar en la mezquita al-Zaytūniyya de Túnez. Hemos hecho

¹ Cf. los arts. 6, 7 y 8 del cap. VIII.

² Cf. los arts. 7, 9, 10 y 11 del cap. 22 y en los capítulos posteriores.

³ Cf. la nota 1, p. 97.

⁴ El ms. es un misceláneo de diferentes textos agronómicos; es de letra magrebí moderna, pues fué copiado en el año 1038 h.

■ El primer texto del ms. misceláneo va a nombre de este autor, y de aquí el error de Cherbonneau.

un estudio de este ms. y hemos comprobado que coincide con el tratado que se guarda en el ms. 2809 de la Bibl. Nat. de París, f^{os} 1-116 v; es un tratado agronómico dividido en nueve capítulos, según los cultivos de los diversos géneros de plantas. Se cita con harta frecuencia a Aristóteles y a Ibn Waḥšiyya, pero sobre todo se cita frecuentemente a Ibn Baṣṣāl en lo relativo a las diversas clases de tierra; sobre los géneros de aguas, se cita la *Agricultura egipcia*, الفلاحة المصرية. Al tratar del cultivo de la colocasia, se transcribe el *Libro de las plantas* de Abū-l-Jayr al-Andalusī: القول في افلاح القلقاس نقلت من كتاب النبات لابي الخير الاندلسي.

Alguna otra cita aislada de Abū-l-Jayr hemos encontrado en este tratado — por ejemplo, al tratar de las varias clases de uvas —, en el cual son tan frecuentes las citas de Ibn Baṣṣāl y las de Ibn Waḥšiyya. Es curioso que el autor intercala versos de distintos autores, relativos a alusiones poéticas a la materia agrícola o floral tratada; entre ellos (f^o 143 v del ms. 19 del fondo Codera) hay unos versos del poeta valenciano Abū Ishāq ibn Jafāya, y ello es una prueba más que tal obra no puede ser un simple resumen de la de Abū-l-Jayr.

En el rápido examen que hicimos del ms. 4764 de París, f^{os} 64 v-161, vimos que es un tratado agronómico, كتاب الفلاحة, puesto a nombre de Abū-l-Jayr al-Ṣayyār al-Iṣbīlī, copiado de letra mogrebí en el año 1038 h. El tratado es de origen español, pues emplea los nombres romances hispanos de los meses: *febrer, mars*; se presenta como derivado de los libros de los antiguos; cita a autores griegos, entre ellos a Aristóteles; se fija en las relaciones que las distintas clases de plantas tienen con la tierra, con su grado de humedad o sequedad; estudia el modo de curar las dolencias que pueden padecer, efecto del frío, hielo, nieve, viento, o bien de los enemigos, como son los pájaros, hormigas, ratones; se fija en el modo de poder influir en la clase y gusto de los frutos, y, después de un estudio de los estiércoles que deben aplicarse en los diferentes casos, empieza la fitotecnia arbórea especial, comenzando, como era lo corriente, con el olivo, y terminando casi con la higuera; no cita muchos nombres

de autores; se contenta, a menudo, con la expresión genérica بعض الفلاحين; da una gran extensión al estudio de los injertos, destacando el *injerto nabateo*, التركيب النبطي. A continuación, entra en materia de economía agrícola sobre el modo de recoger y adobar las aceitunas; de preparar las uvas pasas; de manipular el lino. Sigue luego el cultivo de las plantas de huerta.

Termina con la parte de aves domésticas; como Ibn Wāfid ¹ cita a Filemón en lo concerniente a las palomas, y, por fin, se dan las prescripciones para combatir las ratas, animales salvajes, serpientes, pulgas, hormigas y mosquitos. Acaba con un a modo de calendario agrícola sobre تجارب العام, por ejemplo, los presagios que puede significar el trueno en el mes de agosto, o en el de septiembre, en el día de Anšar. Es curioso que en el ms. de París, f^o 161 r, el explicit reza كمال كتاب الفلاحين, o sea, dando un nombre diverso del registrado en el incipit, y diverso de las citas vistas antes a la obra de Abū-l-Jayr, con el nombre de كتاب النبات, *Libro de las plantas*.

Para terminar estas rápidas aportaciones al conocimiento y bibliografía de la obra de Abū-l-Jayr, séanos permitido recordar lo que escribimos hace poco tiempo, en estas mismas páginas, en el artículo *Sobre bibliografía agronómica hispanoárabe* ². En dicho artículo probábamos cómo es muy distinto y misceláneo el contenido del opúsculo كتاب في الفلاحة لابي الخير الاندلسي, editado en Fez, en el año 1358 h. Probamos cómo de la p. 2 a la 82 se contenía el texto de la obra de Ibn Wāfid: مجموع, *Compendio de Agricultura*; cómo el texto de las pp. 83-84 está dislocado y probablemente no tiene nada que ver con el explicit de la p. 84, a nombre de Abū-l-Jayr; la serie de capítulos que van desde la p. 85 hasta la p. 144 se corresponden casi todos con pasajes de la obra del Ḥāỵy granadino al-Ṭignarī, y desde esta p. 144 a la 192 empieza un texto que deriva de la obra de Abū-l-Jayr, según reza el mismo epígrafe: من كتاب أبي الخير, epígrafe que quizá explica el explicit dislocado de la p. 84. Tam-

¹ Cf. mi citado artículo en AL-ANDALUS, VIII [1943], pp. 281-332.

² Pp. 130 ss.

bién en el ms. misceláneo del señor M. Aziman, de Tetuán, f^{os} 23 v al 48, sigue el texto agronómico de Abū-l-Jayr, más completo que en la edición de Fez. Ya hicimos antes un ligero bosquejo del contenido de estos pasajes, los cuales no presentan un orden bien sistemático de materias, y, al parecer, son a modo de excerpta, recogidas en la edición de Fez, con la falta de orden típica en ésta. Ello nos impide hacer un cotejo definitivo con el texto del ms. 4764 de París, f^{os} 64 a 161, si bien también aquí hay hacia el final unos pasajes de meteorología agrícola, que pueden corresponderse con el almanaque agrícola que había al final de la obra de Abū-l-Jayr.

J. M. MILLÁS VALLICROSA.

AUTOBIBLIOGRAFÍA DE IBN ʿARABĪ

LA obra literaria de Ibn ʿArabī, que elude todo censo y clasificación, plantea problemas de los que algunos son insolubles. El primero de todos, el de la autenticidad. No hay duda, en efecto, de que, entre el gran número de obras que se le atribuyen, algunas no son suyas, e incluso ciertos autores ¹, movidos por lo común de un celo a veces exagerado, pretenden que hay interpolaciones de pasajes apócrifos en obras maestras indiscutiblemente genuinas.

Para resolver estos problemas de autenticidad hemos encontrado un criterio sumamente precioso en la *iḡāza* que Ibn ʿArabī concedió al sultán al-Muzaffar ², hijo del sultán al-ʿĀdil, para todas las obras que Ibn ʿArabī aprendió de sus maestros y todas las que él mismo escribió. Esta *licencia* escrita le ha llevado a enumerar cuantos maestros y obras suyas quiso, de suerte que el inestimable documento es un repertorio auténtico de sus maestros y de sus libros.

Dos observaciones principales hay que hacer sobre esta *iḡāza*.

La primera es que está fechada a comienzos de muḥarram 632 (=1234 de J. C.). Como Ibn ʿArabī murió en Damasco a 22 rabīʿ II 638 (=1240) — es decir, seis años después de

¹ Al-Šaʿrānī, citado por Ibn al-ʿImād, *Šaḍarāt*, V, 202.

² Muerto el 4 muḥarram 635 h. = 1237. Véase Ibn Jillikān, n.º 720; *Šaḍarāt al-ḍabab*, V, 175-6.

redactar esta autobiografía —, hay que pensar en la cantidad de obras que en estos seis años pudo escribir un autor tan prodigiosamente fecundo. A condición de no abusar, este período serviría para situar por lo menos una parte de las obras atribuidas al gran místico con gran certeza. Pero el problema no es tan fácil como pudiera parecer y en seguida veremos por qué.

Ibn ‘Arabī, en segundo término, no pretende ni ha tenido nunca la intención de volcar la inmensidad de su obra en esta lista, ya que expresamente afirma no citar de sus libros más que lo que le ha sido posible (*mā tayassara*), «pues son muchos — añade —, desde el que sólo comprende un cuadernillo hasta el que pasa de cien volúmenes». Si se piensa, además, a quien va destinada la *iḡāza*, se comprenderá por qué incluye unas obras y no otras: los libros de magia, astrología, necromancia, etc., que ocupan tanto espacio en su producción, han quedado fuera de la lista.

Abarca ésta en el ms. S 290 títulos (pero, como cuatro están en blanco, quedan 286); 285 en el B; 278 en el T, y 265 en el A. Brockelmann, en su *GAL* (I, 2ª ed., pp. 571-582; y Supplb., I, pp. 791-892), da 239 con referencia a los lugares en que sus manuscritos se encuentran. Pero, con gran sorpresa, hallamos que sólo 56 títulos son comunes a Brockelmann y a nuestra lista. Por tanto, 230 de los títulos de la *iḡāza* no se hallan en Brockelmann. Viceversa — y esto es más grave — 183 títulos mencionados por Brockelmann no figuran en nuestra *iḡāza*.

¿Es que Ibn ‘Arabī ha omitido mencionar en su autobiografía tales 183 obras? O ¿se trata de obras posteriores a la *iḡāza*, por haber sido compuestas entre 632 y 638? La segunda hipótesis es indudablemente errónea, pues no es concebible que hubiera escrito tantos libros en tan poco tiempo, pensando además que muchos de ellos son bastante extensos. Hemos, pues, de acogernos a la primera suposición, aunque parcialmente corregida por la segunda. A nuestro juicio, los 183 títulos representan, de un lado, obras escritas después de la *iḡāza*, y en proporción diez veces mayor, obras compuestas con an-

terioridad, y no incluídas en la lista, bien por no interesar directamente al sultán — caso de los libros de magia —, bien por haber hecho una simple selección de una producción innumerable.

Pero aquí se plantea otra cuestión: ¿guió a Ibn ʿArabī algún principio en su selección, o ésta fué hecha al azar? Nada nos dice. Lo único que hace es introducir una pequeña división en dos sectores: uno de sólo 6 títulos, con las obras de *ḥadīṭ*, es decir, pertenecientes a la *ṣarīʿa* (o camino sunní normal); y otro, con los 280 títulos restantes, relativos a la *ḥaqīqa*, es decir, pertenecientes a la vía mística, a la Verdad en pleno y absoluto sentido.

Un examen atento de la lista no nos revela ningún criterio que haya presidido el censo. No hay criterio cronológico, ya que el n° 45 es del año 600 = 1203, mientras que el n° 48 es del 599 = 1202, y el n° 50 del 598 = 1201 al 629 = 1231, etc. La simple lectura de los títulos revela inmediatamente que tampoco ha regulado su sucesión un criterio lógico, por materias o grados de abstracción o dificultad. Hay que renunciar a buscar un orden. Claro es que sería demasiado pedir a un místico, y más aún a un espíritu tan desordenado e ilógico (lo que en un místico no es, ni mucho menos, un reproche), que pusiera orden en sus composiciones. En general, es difícil, si no imposible, clasificar razonada y metódicamente la obra total de Ibn ʿArabī, y cualquier tentativa de este género, a menos de ser por completo externa y artificial, está condenada de antemano al fracaso: Ibn ʿArabī se repite siempre. Su pensamiento es, a veces, espiral y da más y más vueltas como un caballo de noria. No hay manera de dibujarla ni en superficie ni en profundidad; ni en línea recta ni en ninguna especie de curva. Más bien, formaría un dibujo surrealista, sumamente ingenuo y caprichoso.

Este desorden priva a nuestra *iyāza* de considerable parte de valor. Pero, en cambio, tiene la ventaja de permitirnos resolver el problema de autenticidad de 286 obras que llevan el nombre de Ibn ʿArabī; autenticidad atestiguada por el gran número de mss. que de ellas quedan (¡y cuántos descubrimientos

no nos reserva el porvenir!) Tal es la razón, junto con la lista que nos da de sus maestros, de que estimemos importante editarla. Porque todo lo que es «auto-» (autobiografía, autobibliografía, autógrafo) resulta indispensable para comprender y reconstruir la obra de un gran maestro.

Publicamos la *iḡāza* según los siguientes mss.:

Ş = El n° 19.945 *b*, *taṣawwuf*, de la Dār al-kutub al-Miṣriyya del Cairo, que es una colección de tratados místicos, la mayoría de ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī. La *iḡāza* ocupa los f°s 1 *b*-6 *b*. El ms. es del año 1289 = 1872, según otro fechado en 1145 = 1732. Da 286 títulos.

B = El n° 365, *muṣṭalaḥ al-ḥadīṭ* de la misma Dār al-kutub. Sólo comprende nuestro tratado en 5 folios de 23 líneas en naṣjī, de 16 $\frac{1}{2}$ $\times$ 10 $\frac{1}{2}$ cms. Está fechado en 1033 = 1623. Da 285 títulos.

T = Es el n° 158, *muṣṭalaḥ al-ḥadīṭ*, en la misma Dār al-kutub. Sólo comprende nuestro tratado en 5 folios de 25 líneas en escritura persa, de 15 $\times$ 9,2 cms. No tiene fecha, pero es probablemente del s. XII = XVIII, si no más tardío. Da 278 títulos.

A = Es el n° 633, *maḡāmī‘ Ṭal‘at*, en la misma Dār al-kutub. Es una colección de 35 tratados, todos de Ibn ‘Arabī. La *iḡāza* ocupa los f°s 104 *b*-109 *a*. Está fechado en 6 ṣafar 1288 = 1871. Da 265 títulos. Tiene algunas adiciones que indican el contenido de algunos tratados; pero, en general, es mal ms. y no merece fe. El nombre del sultán al-Muẓaffar no figura, sin duda por negligencia del copista.

N = De Istanbul, según microfilm en el Departamento de Mss. de la Liga Árabe, en El Cairo.

He aquí ahora las concordancias entre los títulos que son comunes a nuestra lista y a la de Brockelmann:

Brock.	Iḡāza	Brock.	Iḡāza	Brock.	Iḡāza	Brock.	Iḡāza
4	88	26	70	59	218	147	60
5	30	28	48	60	122	151	149
10	50	30	53	63	253	152	154
11	194	31	67	65	51	154	76
13	65	34	106	69	61	157	102
14	14	38	62	71	79	166	24
16	38	40	22	73	80	167	227
17	34	42	203	76	285	168	126
18	47	43	92	83	223	188	26
20	63	46	56	96	210	190	43
21	64	47	133	100	55	213	140
22	71	51	58	126	188	223	285
23	129	56	45	128	186	228	30
24	19	57	87	130	75	233	145

Un despojo exhaustivo de los mss. atribuidos a Ibn ʿArabī existentes en el Cairo (sobre todo en las colecciones Ṭalʿat y Taymūr conservadas en la Dār al-kutub al-Miṣriyya) y en Damasco nos ha permitido encontrar un número bastante considerable de títulos que aparecen en la *Iḡāza* y no figuran en Brockelmann. Muchos otros irán apareciendo, conforme se vayan explorando los tesoros aún no divulgados que guardan las bibliotecas, tanto públicas como privadas, del Oriente. Pero los resultados de nuestras investigaciones quedan reservados para un estudio posterior.

[1 b] صورة إجازة من الشيخ الأكبر ، قدس الله سره العزيز ، ونفعنا به ¹

بسم الله الرحمن الرحيم !

أقول ، وأنا محمد بن علي بن عربي ² الحاتمي ، وهذا لفظي : استخرتُ الله تعالى ، وأجزتُ للسلطان الملك «المظفر» بهاء الدين غازي ، ابن الملك «العدل» (المرحوم إن شاء الله) أبي بكر بن أيوب وأولاده ، ولمن أدرك حياتي ، الرواية عني في جميع ما رويته عن أشياخي من قراءة وسماع ومناولة وكتابة وإجازة ، وجميع ما ألقته وصنفته من ضروب العلم وما لنا من ثمر ونظم ، على الشرط المعتبر بين أهل هذا الشأن ، وتلفظتُ بالإجازة عند تقييدي هذا الخط ، وذلك في غرة محرم سنة ٦٣٢³ بمحرسة دمشق . وكان في استدعائه أن أذكر له من أسماء شيوخي ما تيسر لي ذكره ⁴ منهم ، وبعض

¹ Siglas de los mss.: B = n° 365 *muṣṭalaḥ al-ḥadīṭ* en la Dār al-kutub al-Miṣriyya. — S = n° 19945 b *taṣawwuf* en la Dār al-kutub al-Miṣriyya. — T = n° 158 *muṣṭalaḥ al-ḥadīṭ* en la Dār al-kutub al-Miṣriyya. — A = n° 633 *maḡāmi‘ Tal‘at* en la Dār al-kutub al-Miṣriyya. — B añade al título: هذه الرسالة

إجازة من مولانا الشيخ محيي الدين بن العربي الحاتمي الطائي ، أجاز بها لأمير المؤمنين الملك المظفر بهاء الدين غازي بن الملك العدل أبي بكر أيوب وأولاده والمسلمين . بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين . أقول ...

² B y T: العربي.

³ B y T: سنة اثنين وثلاثين وستمائة.

⁴ B y T: ذكرى.

مسموعاتي ، وما تيسر من أسماء مصنفاتي ، فأجبت استدعاه (نفعا الله وایاه بالعلم ، وجعلنا وایاه من أهله ، إنه وليّ كريم) .

فمن شیوخنا: أبو بكر محمد بن خلف بن صافي اللخمي⁵ . قرأت عليه القرآن الكريم بالقرآت السبعة ، وكتاب «الكافي» لأبي عبد الله محمد بن شريح الرعيني المقرئ⁶ في مذاهب القراء السبعة المشهورين . وحدثني به عن ابن المؤلف أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني عن أبيه المؤلف .

ومن شیوخنا في القرآن أيضًا: أبو القاسم عبد الرحمن بن غالب الشراط⁷ ، من أهل قرطبة . قرأت عليه القرآن الكريم والكتاب المذكور . وحدثني به أيضًا عن ابن المؤلف أبي الحسن شريح عن أبيه المؤلف محمد بن شريح المقرئ .

ومن شیوخنا أيضًا: القاضي أبو محمد عبد الله الباذلي⁸ قاضي مدينة فاس . حدثني بكتاب «التبصرة في مذاهب القراء السبعة» لأبي محمد بن طالب⁹ المقرئ عن أبي بحر سفيان بن القاضي عن المؤلف ، وبجميع تأليف المكي¹⁰ أيضًا ، وأجازني إجازة عامة .

ومن شیوخنا أيضًا: القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن حمزة . سمعت

⁵ Murió en 585 h.: cf. Ibn al-Ġazari, *Gāyat al-nibāya fi ṭabaqāt al-qurrā'* II, 137-138 (Cairo 1933).

⁶ Nació en 388 h. y murió en 476 h.: cf. Ibn al-Ġazari, II, 153.

⁷ Murió en 586 h.: cf. Ibn al-Ġazari, II, 379.

■ السادى; B: السادلى .

⁹ Nació en 355 h. y murió en 395 h.: cf. Ibn al-Ġazari, II, 309-310: Ibn Farḥūn, Cairo 1330 h., p. 346.

¹⁰ مكي .

عليه كتاب «التيسير في مذاهب القراء السبعة» لأبي عمرو عثمان بن أبي سعيد الداني المقرئ¹¹. حدثني به عن أبيه عن المؤلف، وبجميع تأليف¹² الداني، وأجازني إجازة عامة.

ومن شيوخنا: القاضي أبو عبد الله محمد بن سعيد بن زرقون الأنصاري¹³. [2 a] سمعت عليه كتاب «التقصي» لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري الشاطبي. وحدثني به عن أبي عمران موسى بن أبي بكر عن المؤلف، وبجميع تأليفه¹⁴ مثل «الاستدراك» و«التمهيد» و«الاستيعاب» و«الانتقاء»، وأجازني إجازة عامة في الرواية، وأجازني¹⁵ أن أروي عنه تأليفه¹⁶.

ومن شيوخنا: المحدث أبو محمد عبد الحق بن محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي¹⁷ الاشبيلي. وحدثني بجميع مصنفاته في الحديث،

¹¹ Nació en 371 = 981, y murió en 444 = 1053: cf. Yāqūt, *Iršād*, V, 35; Ibn Baškuwāl, 873; Ibn Jillikān, trad. Slane, III, 433; Ibn al-Āzārī, *Ṭabaqāt*, I, 503; Dahabī, *Ṭabaqāt al-ḥuffāz*, III, 16; Brockelmann, *GAL*, I, 516, y *Supplb.*, I, 717.

¹² ت: توألف.

¹³ Murió en 586 h.: cf. Ibn al-Āzārī, II, 143. — Sobre Ibn ‘Abd al-Barr (nació en 368 h. y murió en 463 = 1071), cf. *Tadkīrat al-ḥuffāz* (Ḥaydarābād 1334 h.) III, 206-209; Brock., *GAL*, I, 367, y *Supplb.*, I, 628-629; Ibn Farḥūn, *Dibāḡ* (Cairo 1329), 367; *Šadārat al-dahab*, III, 314-316.

¹⁴ ت: توألفه.

¹⁵ ت, B: أجاز لي.

¹⁶ ت, B: جميع توألفه.

¹⁷ ت: الأرضي (أ). — Nació en 537 o 538 h. y murió en 622 h.: cf. Ibn al-Abbār, *Taḥmila* (ed. Codera, Madrid 1887), II, p. 620.

وعين لي¹⁸ من أسمائها «تلقين المبتدئ» و«الأحكام» الصغرى والوسطى والكبرى ، وكتاب «التهجد» ، وكتاب «العاقبة»¹⁹ ، ونظمه ونثره . وحدثني بكتاب الإمام أبي محمد علي بن محمد بن حزم عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح ، عنه .

ومن شيوخنا: عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل الحرساني²⁰ . سمعت عليه «صحيح» مسلم ، حدثني به عن الفؤادي ، عن عبد الغافر القاري ، عن الجلودي ، عن إبراهيم المروزي ، عن مسلم . وأجازني²¹ إجازة عامة .

ومن شيوخنا: يونس بن يحيى بن أبي الحسن العباسي الهاشمي ، نزيل مكة . سمعت عليه كتباً كثيرة في الحديث والرقائق ، منها²² كتاب «صحيح» البخاري ، حدثني به عن أبي الوقت ، عن الداودي ، عن الحموي السرخي ، عن الفربري²³ ، عن البخاري .

ومن شيوخنا المكيين: ابن الشجاع زاهر بن رستم الاصفهاني²⁴ ، إمام المقام بالحرم الشريف . سمعت عليه كتاب الترمذي لأبي عيسى ، حدثني

¹⁸ Falta لي en T.

¹⁹ T: العاقبة .

²⁰ Nació en 520 h, y murió en 614 h.: cf. *Šaḍarāt al-ḍabab*, V, 60.

²¹ Sic en S.—T, B: .وأجاز لي .

²² Falta en S desde كتبها hasta منها .

²³ Falta الحموي en S, y السرخي en B, T y A. — Al-Farabrī murió en 360 h.: cf. Ibn Jillikān, n° 593; *Šaḍarāt*, II, 286.

²⁴ Murió en 609 h.: cf. *Šaḍarāt al-ḍabab*, V, 37.

به عن الكرخي ، عن العورجي ، عن الخزاعي ، عن المحبوبي . وأجازني²⁵ إجازة عامة .

ومن شيوخنا: البرهان [بن]²⁶ نصر بن أبي الفتوح بن علي الحضرمي ، إمام مقام الحنابلة بالحرم الشريف . سمعت عليه كتباً كثيرة ، منها «السنن» لأبي داود السجستاني ، حدثني بها عن أبي جعفر محمد بن علي بن محمد السمناني ، عن أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب ، عن أبي عمر القاسم بن جعفر بن عبد الواحد الهاشمي البصري ، عن أبي محمد بن²⁷ أحمد بن عمر اللؤلؤي ، عن أبي داود . وأجازني²⁸ إجازة عامة . وحدثني بكتب ابن ثابت الخطيب ، عن أبي جعفر السمناني .

ومن شيوخنا: محمد بن الوليد بن²⁹ أحمد بن محمد بن شبل . قرأت عليه كتباً كثيرة من تأليفه ، وناولني كتاب «المعتمد» ، وكتاب [2 b] «المقصد» و«الأحكام» الشرعية ، من تأليفه .

ومن شيوخنا: أبو عبد الله بن غلبون . حدثني بكتب القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري ، عنه . وأجازني إجازة عامة . ومن شيوخنا: أبو سعيد عبد الله بن عمر بن أحمد بن منصور الصقار³⁰ . حدثني بكتب الواحدي كتابةً عن عبد الجبار بن محمد بن أحمد الحواري ، عنه .

²⁵ T, B: وأجاز لي .

²⁶ Adición que sólo se halla en S y que es preferible no incluir.

²⁷ Falta بن en S.

²⁸ T, B: وأجاز لي .

²⁹ Falta بن en S.

³⁰ A, T: الصفا .

ومن شيوخنا: أبو الوائل بن العربي . سمعت منه «سراج المهتدين»
 للقاضي ابن العربي ابن عمه . حدثني عنه ، وأجاز لي إجازة عامة .
 ومن شيوخنا: أبو الثناء محمود بن المظفر اللبان . حدثني بكتب ابن
 خميس ، عنه ، وحدثني بكتب الحميدي .

ومنهم: محمد بن محمد البكري . سمعت عليه «رسالة» القشيري ،
 وحدثني بها عن أبي الأسعد عبد الرحمن بن عبد الواحد بن عبد الكريم
 بن هوازن القشيري ، عن جده³¹ ، عن عبد الكريم المؤلف . وأجاز لي
 إجازة عامة .

ومنهم: ضياء الدين³² عبد الوهاب بن علي بن سكينه ، شيخ الشيوخ
 ببغداد . أجاز لي إجازة عامة ، وأخذ عني ، وأخذت عنه . وحدثني
 بتأليف³³ عبد الكريم بن هوازن القشيري ، عن أبيه ، عن عبد الوهاب ،
 عنه . وسمعت عليه برباطه بمدينة السلام ، بحضور ابنه عبد الرزاق .

ومنهم: أبو الخير أحمد بن إسماعيل بن يوسف الطالقاني القزويني .
 حدثني بتأليف³⁴ البيهقي ، عن محمد بن الفزاري³⁵ ، عن البيهقي .
 وأجاز لي إجازة عامة .

ومنهم: أبو الظاهر³⁶ أحمد بن محمد بن أحمد بن ابراهيم السلفي

³¹ عن جده عبد الكريم B:

³² بن عبد الوهاب B:

³³ بتأليف B:

³⁴ بتأليف B:

³⁵ En B faltan estas cuatro palabras.

³⁶ أبو الظاهر B:

الاصبهاني . أجاز لي إجازة عامة . وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن عمر بن شريح الرعيني المقرئ .

وأيضاً ممن أجاز لي إجازة عامة ، وكتب لي أن أروي عنه كتب البيهقي³⁷ : عبد الرحمن السلمي ، حدثني بها عن محمد بن بشار البيهقي ، عنه .

ومنه : جابر بن أيوب الحضرمي . أجاز لي إجازة عامة . وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني المقرئ .

وممن أجاز لي إجازة عامة : محمد بن أسعد بن محمد القزويني — والحافظ الكبير ابن عساكر صاحب «تأريخ دمشق»³⁸ — ومنهم أبو القاسم خلف بن بشكوال³⁹ ، وهو القاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله بن [3 a] عبد الله بن الحسن الشافعي — ومنهم يوسف بن الحسن بن أبي الثقة بن الحسن ، وأجازنا أخوه أبو العباس أيضاً — ومنهم أبو القاسم ذاكر بن كامل بن غالب الخفاف⁴⁰ — ومنهم محمد بن يوسف بن علي القزويني — ومنهم أبو الطاهر بن عوف — ومنهم أبو طالب اللخمي بالإسكندرية — ومنهم أبو حفص عمر بن عبد المجيد بن عمر بن حسن بن عمر بن أحمد القرشي

³⁷ B, I: كتب عبد الرحمن السلمي .

³⁸ Nació en 499 h. y murió en 571 h.: cf. *Šaḍarāt al-ḍahab*, IV, 239; *Ḍahabī, Ṭabaqāt al-ḥuffāz*, IV, 122 (= 2^a ed., 118); Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya*, IV, 273-277; Yāqūt, *Mu‘yām al-udabā’*, V, 139-146.

³⁹ Murió en 578 h.: *Šaḍarāt al-ḍahab*, IV, 361-362; Ibn al-Abbār, *Takmila*, n° 179; *Ḍahabī, Ta’rīj al-ḥuffāz*, IV, 132 ss (= 2^a ed., 128-131); Ibn Farḥūn, *Dibāḡ*, Fez 1316, p. 116, y Cairo 1324, p. 114; Maqqarī, II, 122-142; Brock., *Suppl.*, I, 580.

⁴⁰ Falta en B. — Murió en 591 h.: cf. *Šaḍarāt al-ḍahab*, IV, 306.

الميانشي⁴¹ — ومنهم أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي الحافظ⁴²: كتب اليّ بالرواية عنه بجميع تأليفه ونظمه؛ وسمى لنا من كتبه «صفوة الصفوة»، و«مثير الغرام الساكن الى أشرف الأماكن»، وغير ذلك — ومنهم أبو بكر بن أبي الفتح السجستاني — ومنهم المبارك بن علي بن الحسين الطباخ⁴³، عبد الرحمن، الأستاذ المعروف بابن علوان — ومنهم عبد العزيز الزنجاني⁴⁴ — ومنهم أبو القاسم هبة الله بن علي بن مسعود بن شداد الموصللي — ومنهم أحمد بن أبي منصور — ومنهم محمد بن أبي المعالي عبد الله بن موهوب بن جامع بن عبدون البغدادي الصوفي، ويعرف بابن البناء⁴⁵ — ومنهم محمد بن أبي بكر الطوسي⁴⁶ — ومنهم المذهب بن علي بن هبة الله الطبيب الضرير — ومنهم ركن الدين أحمد بن عبد الله القاهر الطوسي الخطيب — وأخوه شمس الدين أبو عبد الله — ومنهم القرباتي⁴⁷ ببغداد — ومنهم ثابت بن عبر الحادي⁴⁸: قرأ عليّ من كتبه،

⁴¹ Murió en 616 h. en Meca; aunque en *al-'Iqd al-tamīn fī ta'rīj al-balad al-amīn* de Abū-l-Ṭayyib al-Fāsi se dice que murió en 581 o 583 h., según nota autógrafa del ḥāfiẓ Ibn Sayyid al-Nās, que vió la lápida en el cementerio: cf. *al-'Iqd* (ms. de la Dār al-kutub al-Miṣriyya), III, fº 174 b; Ibn al-ʿYazarī, I, 594. — Su nisba deriva de *Mayyanš*, pueblo de Mahdiyya, en Ifriqiya.

⁴² Murió en 597 — 1200: cf. *Šaḍarāt al-ḍabab*, IV, 329-331; Dahabī, *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ*, IV, 131-137.

⁴³ Murió en 575 h. en Meca.

⁴⁴ Sic en A y S; en Ṭ y B: الريحاني.

⁴⁵ Murió en 616 h.: cf. *Šaḍarāt al-ḍabab*, V, 53.

⁴⁶ Falta en S desde... الطوسي hasta ومنهم محمد.

⁴⁷ نقله في B: En Ṭ y B: —. الفرمانى: A. —. القرامانى: Ṭ. —. العربانى: B.

جزء ابن الانصارى que es acaso una glosa metida en el texto (este Anṣārī es Muḥ.

b. 'AA o Muḥ. 'Abd al-Bāqī).

⁴⁸ Sic en S. — En Ṭ: بن عين الحادى. — En B: بن عمر الحادى.

أعني تأليفه ، جملةً ، ووقفها بزاويته بمسجد عماد بن الحماد بالموصل —
 ومنهم عبد العزيز الأصم⁴⁹ — ومنهم أبو عمرو عثمان بن أبي المعالي⁵⁰ —
 ومنهم عبد الحميد بن محمد بن علي بن أبي الرشد⁵¹ القزويني — ومنهم
 محمد بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي الفاسي : أسمعي جميع
 مصنفاته⁵² — ومنهم أبو الحسن علي بن عبد الله بن حسن الرازي — ومنهم
 أحمد بن منصور الحوري — ومنهم أبو محمد أسحق بن يوسف بن علي —
 ومنهم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحجري — ومنهم أبو الصبر أيوب بن
 أحمد الفهري — ومنهم أبو بكر محمد بن عبيد السكسكي — ومنهم ابن
 مالك : حدثني بمقامات الحريري ، عن مصنفها — ومنهم عبد الودود بن
 سمحون ، قاضي المكتب⁵³ — ومنهم عبد المنعم بن القرشي الخزرجي —
 ومنهم علي بن عبد الواحد بن جامع النجار — ومنهم أبو بكر بن حسن ،
 قاضي مرسية — ومنهم أبو جعفر بن يحيى الودعي⁵⁴ — ومنهم علي بن

⁴⁹ الأمصر : T — : الاحضر B.

⁵⁰ — ومنهم أبو عمر عثمان بن أبي يعلى بن أبي عمر الأبهري T :
 الشافعي ، من أولاد البراء بن عازب — ومنهم بشر بن محمد بن أبي المعالي .
 ومنهم بن عمر عثمان بن أبي يعلى بن أبي عمر الأبهري الشافعي ، N :
 من أولاد البر بن محارب (!) — ومنهم يسرة بن محمد بن أبي المعالي .

⁵¹ الراشد B.

⁵² قرأ على جميع مصنفاته B ، T.

⁵³ المنكب T.

⁵⁴ Sic'en S. En B y T : الورعي (con rā').

هذيل — ومنهم أبو زيد السهيلي: حدثني بـ «الروض الأنف» في شرح [3 b] السيرة، و «المعارف»⁵⁵، و «الأعلام»، وجميع تأليفه — ومنهم أبو عبد الله بن النجار المالقي المحدث — ومنهم أبو الحسن بن الصائغ الأنصاري — ومنهم عبد الجليل، مؤلف «المشکل في الحديث»، و «شعب الإيمان» — ومنهم أبو عبد الله بن مجاهد⁵⁶ — ومنهم عمران بن موسى بن عمران الميرتلي⁵⁷ — ومنهم الحاج محمد بن علي بن أخت أبي الربيع المقرئ — ومنهم علي بن البقران⁵⁸.

ولولا خوف الملal وضيق الوقت، لذكرنا من سمعنا عليه ولقيناه.



وها أنا أذكر من تألّفي¹ ما تيسر، فإنها كثيرة، وأصغرها جزء أو كراسة واحدة، وأكبرها ما يزيد على مائة مجلد، وما بينها. فمن ذلك:

وجميع مصنفاته منها: B — والمعارف وجميع منها ملقى السبيل: T⁵⁵. «ملقى السبيل».

⁵⁶ ابن المجاهد: T, B.

⁵⁷ T: المتزيلي. — N: المنزيلي. — S: الربلي. Se trata de la nisba de Mértola, la población portuguesa: cf. *Rawḍ miʿtār*, p. 191; *Enc. Isl.*, III, p. 531.

⁵⁸ En S sigue en el texto: ٧٠. عدة من ذكره من شيوخه سبعون. pero es evidente que se trata de una nota de lector o de un copista, que el de este códice ha introducido en el texto.

¹ T, N: تواليفي.

١ - كتاب المصباح في الجمع بين الصحاح ، في الحديث ٢ - اختصار مسلم ٣ - اختصار البخاري ٤ - اختصار الترمذي ٥ - اختصار «المحلى»^٢ ٦ - الاحتفال فيما كان عليه رسول الله (صلعم) من سني الأحوال .

وأما في الحقائق في طريق الله تعالى ، التي هي نتائج الأعمال ، فمن ذلك ، وهو السابع من تصنيفنا :

٧ - كتاب الجمع والتفصيل في أسرار المعاني والتنزيل ، فرغ منه أربعة وستون مجلداً الى قوله تعالى في سورة الكهف «وإذ قال موسى لفتهاه: لا أبرح ...» (آية ٥٩) ٨ - الجذوة المقتبسة والحضرة المختلسة ٩ - مفتاح السعادة في معرفة الدخول الى طريق^٣ الإرادة ١٠ - المثلثات الواردة في القرآن الكريم ١١ - الأجوبة عن المسائل المنصورية ١٢ - مبايعة القطب ١٣ - مناهج الارتقاء الى اقتضاى أبكار البقاء المخدرات بخيمات اللقاء ، يحتوي على ثلاثة آلاف مقام في طريق الله تعالى ، وهو على ثلثمائة باب ، كل باب عشر مقامات ١٤ - كنه ما لا بد للمريد منه ١٥ - المحكم في الحكم وآداب رسول الله صلعم ١٦ - الجلا في آداب الملأ الأعلى ١٧ - كشف المعنى عن سرّ أسماء الله الحسنى ١٨ - شفاء الغليل في إيضاح السبيل ١٩ - عقلة المستوفز ٢٠ - جلاء القلوب ٢١ - التحقيق في الكشف عن سرّ الصديق ٢٢ - الإعلام بإشارات أهل الإلهام ٢٣ - الإفهام ، في شرحه ٢٤ - السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج ٢٥ - المنتخب في مآثر العرب ٢٦ - نتائج الأفكار وحدائق الأزهار

^٢ Tal vez *al-Muḥallà fi al-fiqh* de Ibn Ḥazm, editada en Cairo, 11 partes 1347-1352 h.

^٣ Esta palabra falta en T.

- ٣٧ — الميزان في حقيقة الإنسان [4 a] ٢٨ — المحجة البيضاء ٢٩ — كنز الأبرار فيما روي عن النبي (صلعم) من الأدعية والأذكار ٣٠ — مشكاة الأنوار فيما روي عن النبي (صلعم) من الأخبار ٣١ — الأربعين المتقابلة في الحديث ٣٢ — الأربعين حديثاً في الطوالت ٣٣ — المنعش⁴ ٣٤ — التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ٣٥ — تعشف النفس بالجسم ٣٦ — إنزال الغيوب على سرائر⁵ القلوب ٣٧ — أسرار قلوب العارفين ٣٨ — مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية ٣٩ — الجلاء ٤٠ — النهج السديد ٤١ — في شرحه ٤٢ — أنس⁶ المنقطعين ٤٣ — الموعظة الحسنة ٤٤ — البغية في اختصار كتاب «الحلية» ٤٥ — الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة: من إنسان وحيوان ونبات ومعدن ٤٦⁷ — المبادي والغايات فيما في حروف المعجم من الآيات ٤٧ — مواقع النجوم في الإنزالات الوجودية⁸ ٤٨ — حلية الأبدال ٤٩ — أنوار الفجر ٥٠ — الفتوحات المكية ٥١ — تاج التراجم ٥٢ — الفصوص في الرصوص ٥٣ — الشواهد ٥٤ — القطب والإمامين ٥٥ — التنزلات الموصلية ٥٦ — إشارات القرآن في علم الإنسان ٥٧ — المدهش ٥٨ — القسم الإلهي باسم الرب ٥٩ — الأقسام الإلهية ٦٠ — الجلال والجمال ٦١ — المقنع في إيضاح السهل الممتنع

⁴ Falta en T.

⁵ B: أسرار.

⁶ B: أنيس.

⁷ Falta este n° en S.

⁸ T, B: مواقع النجوم وكتاب الإنزالات الوجودية.

- ٦٢ - شروط أهل الطريق ٦٣ - الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار ٦٤ - الخلوة ٦٥ - عنقاء مغرب ٦٦ - عقائد أهل^٩ الكلام ٦٧ - الاتحاد الكوني ٦٨ - الرسائل ٦٩ - الإشارات في الأسرار الإلهية والكنيات ٧٠ - الحجب ٧١ - كتاب إنشاء الجداول والدوائر ٧٢ - الأعلام في مكارم الأخلاق ٧٣ - روضة العاشقين ٧٤ - الميم والواو والنون ٧٥ - المعارف الإلهية ، وهو الديوان الكبير ٧٦ - المبشرات ٧٧ - الرحلة ٧٨ - العوالي في أسانيد الأحاديث ٧٩ - الأودية ٨٠ - الهو^{١٠} ٨١ - الرحمة ٨٢^{١١} - الديمومية ٨٣ - الجود ٨٤ - القيومية ٨٥ - الإحسان ٨٦ - الفلك والسماء ٨٧ - الجامع ، وهو كتاب الجلالة ٨٨ - العظمة ٨٩ - المجد ٩٠ - الحكمة ٩١ - العزة ٩٢ - الأزل ٩٣ - النون ٩٤ - السر ٩٥ - الإبداع والاختراع ٩٦ - الخلق والأمر ٩٧ - القدم ٩٨ - الهمة واللمة^{١٢} ٩٩ - الصادر والوارد ١٠٠ - الملك ١٠١ - الموارد والواردات ١٠٢ - القدس^{١٣} ١٠٣ - الحياة ١٠٤ - القلم ١٠٥ - المشيئة [4 b] ١٠٦ - الفهوانية

^٩ علم أهل : T .

^{١٠} الشهوة : B . — الهوة : S .

^{١١} Los nos 82-90 aparecen así en T y B :

٨٢ - الجامع ، وهو كتاب الجلالة ٨٣ - العظمة ٨٤ - المجد ٨٥ - الديمومية ٨٦ - الجود ٨٧ - القيومية ٨٨ - الإحسان ٨٩ - الفلك والسماء ٩٠ - الحكمة .

^{١٢} اللمة والهمة : T .

^{١٣} روح القدس : B , T .

- ١٠٧ - الرقيم ١٠٨ - العين ١٠٩ - المياه ١١٠ - كُنْ ١١١ - المداني^{١٤}
 والمبادي ١١٢ - الزلقة ١١٣ - الرقم ١١٤ - الدعاء ١١٥ - الإجابة
 ١١٦ - الرمز ١١٧ - الرتبة ١١٨ - البقاء ١١٩ - القدرة ١٢٠ - الحكم
 والشرائع ١٢١ - الغيب ١٢٢ - مفاتيح الغيب ١٢٣ - الخزائن العملية
 ١٢٤ - الرياح اللواقيح ١٢٥ - الريح العقيم ١٢٦ - الكتب ١٢٧ - التدبير
 والتفصيل ١٢٨ - اللذة والألم ١٢٩ - الحق - ١٣٠ - الحمد
 ١٣١ - المؤمن والمسلم والمحسن ١٣٢ - القدر ١٣٣ - الشأن
 ١٣٤ - الوجود ١٣٥ - التحويل ١٣٦ - الحيرة ١٣٧ - الوحي
 ١٣٨ - الإنسان ١٣٩ - التحليل والتركيب ١٤٠ - المعراج ١٤١ - الروائح
 والأنفاس ١٤٢ - الملك ١٤٣ - الأرواح ١٤٤ - النحل ١٤٥ - البرزخ
 ١٤٦ - الحسن ١٤٧ - القسطاس ١٤٨ - القلم ١٤٩ - اللوح
 ١٥٠ - التحفة والطرفة ١٥١ - الغرفة والحرقة^{١٥} ١٥٢ - الأعراف
 ١٥٣ - زيادة كبد الثور^{١٦} ١٥٤ - الإسفار عن نتائج الأسفار
 ١٥٥ - الأحجار^{١٧} المنفجرة والمشقة والهابة ١٥٦ - الحال ١٥٧ - مراتب
 الكتيب الأبيض ١٥٨ - الطين ١٥٩ - النمل ١٦٠ - العرش ١٦١ - الكرسي
 ١٦٢ - الفلك المشحون ١٦٣ - الهباء ١٦٤ - الجسم ١٦٥ - الزمان
 ١٦٦ - المكان ١٦٧ - الحركة ١٦٨ - العالم ١٦٩ - الآباء العلويات
 والأمّهات السفليات ١٧٠ - النجم والشجر ١٧١ - سجود القلب ١٧٢ - الأسماء

^{١٤} المدانين: S, T.

^{١٥} والحزمة: B.

^{١٦} كبد الحوت: T. - كبد النور: S.

^{١٧} الجبال: T.

- ١٧٣ — الرسالة والنبوة والمعرفة والولاية ١٧٤ — الغايات ١٧٥ — النار
 ١٧٦ — الغرة والعزة ١٧٧¹⁸ — ١٧٨¹⁹ —
 ١٧٩ — الحضرة ١٨٠ — العشق ١٨١ — المناظرة بين الإنسان والحيوان
 ١٨٢ — المفاضلة ١٨٣ — الإنسان الكامل ١٨٤ — التفضيل بين البشر
 والملك ١٨٥ — المبشرات الكبيرة ١٨٦ — محاضرة الأبرار ومسامرة
 الأخيار ١٨٧ — الأوليين ١٨٨ — العبادلة ١٨٩ — ما لا يعول عليه ،
 وهو كتاب النصائح ١٩٠ — بحار البيان في الترجمة عن القرآن
 ١٩١ — المعرفة ١٩٢ — شرح الأسماء ١٩٣ — النكاح المطلق ١٩٤ — فصوص
 الحكم ١٩٥ — ١٩٦²⁰ — ١٩٧²¹ — نتائج الأذكار
 ١٩٨ — اختصار السيرة النبوية المحمدية ١٩٩ — اللوامع والطوابع
 ٢٠٠ — كتاب اللوائح ٢٠١ — الاسم والرسم ٢٠٢ — الفصل والوصل
 ٢٠٣ — مراتب العلوم الوهبية ٢٠٤ — أنفاس النور ٢٠٥ — النجد²⁴
 ٢٠٦ — الوجد [a] ٢٠٧ — الطالب والمقام والوقوف والمجذوب
 ٢٠٨ — الأدب ٢٠٩ — الحال ٢١٠ — الشريعة والطريقة والحقيقة
 ٢١١ — التحكم والشطح ٢١٢ — الحق المخلوق²⁵ ٢١٣ — الأفراد والأعداد

18 En blanco en S. Nada que corresponda en T ni en A.

19 Idem.

20 Idem. Tampoco corresponde nada en B.

21 Idem.

22 المصطفوية : T.

23 علوم الوهب : B, T.

24 S, B : النحل ; pero ya salió antes. Damos al texto de T.

25 T añade به .

- ٢١٤ - الملامية ٢١٥ - الخوف والرجاء ٢١٦ - القبض والبسط ٢١٧ - الهيبة
والأنس ٢١٨ - النشاطين ٢١٩ - النواشئ الليلية²⁶ ٢٢٠ - الفناء والبقاء
٢٢١ - الغيبة والحضور ٢٢٢ - الصحو والسكر ٢٢٣ - التجليات
٢٢٤ - القرب والبعد ٢٢٥ - المحو والإثبات ٢٢٦ - الخواطر
٢٢٧ - الشاهد والمشهود ٢٢٨ - الكشف ٢٢٩ - الذلة²⁷ ٢٣٠ - التجريد
والتفريد ٢٣١ - الفترة والاجتهاد ٢٣٢ - اللطائف والعوارف ٢٣٣ - القوة
٢٣٤ - الرياضة والتجلي ٢٣٥ - المحق والسحق ٢٣٦ - البوادر
والهجوم ٢٣٧ - التلوين والتمكين ٢٣٨ - الرغبة والرغبة ٢٣٩ - السكر
والاصطلام ٢٤٠ - الفتوح والمطالع ٢٤١ - الوقائع ٢٤٢ - الحرف
والمعنى ٢٤٣ - التداني والتدالي²⁷ ٢٤٤ - الرفعة²⁸ ٢٤٥ - السر
والخلوة ٢٤٦ - النور ٢٤٧ - الختم والطبع ٢٤٨ - الظلال والضياء
٢٤٩ - القشر واللب والجسم ٢٥٠ - الخصوص والعموم ٢٥١ - العبارة
والإشارة ٢٥٢ - الحق والباطل ٢٥٣ - النقاء ٢٥٤ - الملك والملوك
٢٥٥ - المدخل الى العمل بالحروف على بعض الآراء ٢٥٦ - الحد والمطلع
٢٥٧ - العروش ٢٥٨ - الاسم والنعته والصفة ٢٥٩ - السادن والاقليد
٢٦٠ - النوم واليقظة ٢٦١ - العبد والرب ٢٦٢ - الضوء والظلمة
٢٦٣ - الفرح والسرور²⁹ ٢٦٤³⁰ - الرعد والمطر ٢٦٥ - اللطف

٢٦ الكلية: §.

٢٧ التدني والتدلي: T.

٢٨ الرفقة: T.

٢٩ ٢٥٧ - الفرح ٢٥٨ - السرور: B.

٣٠ Falta en B.

- والتقهر ٢٦٦ — العزّ والذلّ ٢٦٧ — العلم والعمل³¹ ٢٦٨ — الكوكب
 الآفل ٢٦٩ — روح الروح ٢٧٠ — قلب القلب ٢٧١ — قوت القوت
 ٢٧٢ — لوامع الأنوار ٢٧٣ — الأسرار الربانية ٢٧٤ — نتائج التوحيد
 ٢٧٥ — إنزال الغيوب ٢٧٦ — الأسماء الصمدية ٢٧٧ — مفتاح إلهام أهل
 التوحيد³² ٢٧٨ — كتاب الأسرار ٢٧٩ — مآل العالم ٢٨٠ — زبدة الكل
 ٢٨١ — مؤنس الموحدين ٢٨٢ — لطائف الأسرار ٢٨٣ — عين التنوير³³
 ٢٨٤ — رقم الأوضاع ٢٨٥ — أسرار الحروف ٢٨٦ — سجنجل الأرواح
 ٢٨٧ — موعظة أهل الإنكار ٢٨٨ — كيف أنت وكيف أنا ، ومن أنا ومن
 أنت ٢٨٩ — دليل الخازن ٢٩٠ — مصفي القلوب .

والحمد لله وحده

‘ABD AL-RAḤMĀN BADAWĪ.

³¹ En B son dos libros separados, sin و entre las dos palabras.

³² —. مفتاح أقفال إلهام أصل التوحيد : T —. أقفال إلهام أهل التوحيد : B —. كتاب مفتاح أقفال الإلهام الوحيد في شرح احوال البسطامي أبي يزيد : A —. أمرني الحق بشرحها في النوم بساحل سبتة ببلاد المغرب ، فقامت مبادراً قبل الفجر ، وكان لي ناسخان ، فأملت عليهما ، وكتبنا ، فما طلعت الشمس حتى تقيّد منها كراستان .

³³ عين النوسف : B —. عين النور : T —.

COINCIDENCIAS VERBALES TÍPICAS EN LAS OBRAS Y TRADUCCIONES DE GUNDISALVO

BASÁNDONOS en documentos generalmente externos hemos atribuído a Gundisalvo cierto número de obras y traducciones que, según parece, tuvo él la iniciativa primaria de traducir o componer ¹. Llevaba Gundisalvo el título de 'archidiaconus secobiensis' y todo el mundo sabe hoy que ese título le constituía miembro importante del Cabildo de Toledo, sin que le diese parte alguna en el Cabildo segoviano y aun sin significar que él fuese oriundo de Segovia. En Toledo vivía y allí tenía su casa y sus fincas rurales. También intervino en otras obras y traducciones en las que la iniciativa primaria debe atribuírse a Juan Hispano, que se aprovechaba de Gundi-

¹ M. Alonso, *Traducciones del arcediano Domingo Guudisalvo*, en *AL-ANDALUS*, XII [1947], 295-338:

'De scientiis'.

'Liber al-Kindī De intellectu'.

'De intellectu et intellecto', de Alej. de Afrodisia.

'De intellectu', de al-Fārābī.

'Fontes Quaestionum', de al-Fārābī.

'Liber exercitationis', de al-Fārābī.

'Liber introductorius', de los Ijwān al-Ṣafā'.

Los 'Maqāṣid', de Algazel.

'Metaphysica', de Avicena.

'De convenientia', de Avicena.

salvo como latinista ¹. Finalmente, hay obras y traducciones que no parecen ni de Gundisalvo ni de Juan Hispano, sino de Juan Sevillano ².

Tales atribuciones se fundaban preferentemente en datos externos. Es, pues, natural que, prosiguiendo nuestro camino, expongamos ahora algún argumento y razonamiento preferentemente interno y primero en favor de Gundisalvo como latinista de todas las obras sobredichas. Otra será la ocasión de hablar directamente de intérpretes intermediarios.

En la ciencia histórica todo esto es conveniente y aun necesario. Porque en ella aun lo que parece mejor probado puede fallar; y así, el historiador siempre ha de estar dispuesto a corregir sus propios errores. La obrita titulada *De universalibus* tiene en favor de su atribución a Juan Hispano (Ibn Dāwūd), no sólo la afirmación de algunos códices, sino también algunas citas de autores del siglo XIII, que expresamente le atribuyen las sentencias que el librito contiene. Para dar como auténtica una obra, el historiador no tiene de ordinario datos más seguros. Y, sin embargo, en este caso son erróneos y falsos. La obrita no es más que un capítulo de Avicena en la exposición de la 'Isagoge' de Porfirio, como aparece en la edición árabe del Cairo 1952. En vista de esto, debemos negar la afirmación de los códices, y decir que los autores que los citan utilizaron, sin duda, algún manuscrito de éstos, y que por tanto no significa cosa nueva.

¹ M. Alonso, *Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano (Ibn Dāwūd)*, en AL-ANDALUS, XVII [1952], 129-151.

'De differentia', de Qusṭā b. Lūqā.

'Fons vitae', de Ibn Gabirol.

'De caelo et mundq', de Hunayn.

'Prologus discipuli et Isagoge', de Avicena.

'De universalibus', cap. de la 'Isagoge'.

'De anima', de Avicena.

'De speciebus cordium', de Avicena.

'De vegetalibus', de Avicena.

'Sufficiencia Physicorum', de Avicena.

² M. Alonso, *Juan Sevillano: sus obras propias y sus traducciones*, en AL-ANDALUS, XVIII [1953], 17-49.

Es, pues, ilusión estribar tan sólo en manuscritos y códices con desprecio de los argumentos internos, lo mismo que utilizar tan sólo los manuscritos para negar los argumentos internos y aun otros externos que les contradicen. Las cosas se han de justipreciar bajo todos los aspectos que nos proporcionan.

Los matices internos unas veces pueden servir para comparar solamente dos traducciones entre sí; otras, podrán extenderse a un conjunto de obras y traducciones, y en este segundo caso puede suceder que cierto número de pruebas nos señalen para las obras A y B un mismo autor, mientras otras pruebas distintas de las primeras nos señalan también para las obras A y C a un mismo autor. Seguramente podremos inferir que las tres obras A, B y C se deben a una misma persona. También es cosa clara que una misma palabra árabe no es forzoso que se halle en todos los originales ni aun en todos los autores. Tampoco hay nada que exija que un mismo traductor vierta siempre una palabra árabe determinada por una misma palabra latina determinada. En cualquier traducción sería fácil probar lo contrario en una multitud de casos. Nosotros veremos que en una misma traducción, y a distancia de pocas líneas, se encuentra el *in sensibilibus* con el *in signatis singularibus*, el *solet* con el *de natura eius est*, etc. Son fórmulas que no implican distinto traductor ni tampoco la intervención de distinto intérprete intermediario. Quien haya traducido algo de una lengua a otra tendrá experiencia de no haberse sentido ligado a la norma de hacer corresponder a una misma palabra original la misma palabra de la nueva lengua. Pero el sorprender en varias traducciones un mismo procedimiento constante, y en variedad de casos y ocasiones, nos puede señalar con certeza una misma persona. La coincidencia en ciertos términos técnicos y aun en ciertos términos usuales tampoco exige siempre la identidad de autor o traductor. Puede tratarse de fórmulas comunes a todos. Por eso hemos de examinar principalmente aquellas expresiones en que no es fácil tal coincidencia. Los errores y lunares pertenecen a las cosas que primariamente llaman la atención de quien los encuentra en una persona. Los aciertos sirven también para orientar en aquellos casos en que lo ordinario es desacertar, o em-

prender caminos muy diferentes, por tratarse de expresiones muy divergentes en las distintas lenguas. Son éstas algunas de las consideraciones que me han guiado en la selección de las palabras que parecían más típicas. Quizá otras, que he rechazado, lo sean más. Quizá alguien ponga reparo en alguna. Pero el argumento se ha de entender formado por la fuerza que hace la convergencia de casos múltiples y variados. Esa conformidad en tantos casos significa la identidad del traductor o del compositor, como la unión de muchos y variados rasgos, tal vez comunes aisladamente considerados, nos señala una misma persona. Advirtamos desde luego que para que una expresión sea típica de un autor, no es necesario que ese autor la haya radicalmente inventado o que la haya forjado con una forma contraria al genio de la lengua. Lo que sucede es que por cien veces que él emplea tal expresión tan sólo se encontrará en otro una o dos veces, dudosas quizá o ciertas, pero rarísimas, y por cien palabras formadas en el troquel de ese autor tan sólo se encontrarán en los demás autores una o dos palabras de la misma laya. El mostrar en autores anteriores algún precedente raro no destruye lo típico de una expresión en cierto autor. Escoger entre dos fórmulas de un clásico la rara y quizá dudosa, y dejar casi siempre la ordinaria en ese clásico y en todos los demás, es cosa que caracteriza al que tal elección hace.

En la mayoría de los casos no tenemos ediciones críticas ni de los originales ¹ ni de las traducciones. Esto nos obliga a

¹ La edición que uso de los textos latinos está señalada en los artículos a que se refieren las notas 1 y 2. El texto árabe va indicado después del texto latino, con la separación de dos puntos de esta manera: 2 *ra*, 5: 6, 10.

La referencia del árabe es a los siguientes textos:

1) Para la 'Isagoge' y el 'De universalibus': *Ibn Sina, La Logique. I: L'Isagoge...*, Cairo 1952 (buena ed. crítica).

2) Para la 'Sufficientia physicorum', Madrid, BN, ms. 5.008.

3) Para el 'De anima', Library of India Office, ms. 476, fós 161 v-214 r.

4) Para la 'Metaphysica', Library of India Office, ms. 477, fós 177 v-265 r.

5) Para el 'De convenientia', Londres, Br. M., Or., ms. 7.500, fós 102 r-102 v.

6) Para los 'Maqāsid', de Algazel, ed. Cairo 1913.

7) Para el 'Liber introductorius', ed. Cairo 1928, tomo I, pp. 343-362.

proceder con cierta precaución; pero no debe ésta ser tanta, que fuerce a dejar de expresar lo que resulta de la lectura de las ediciones o manuscritos que existen ¹.

Esto supuesto, comenzaremos por comparar de dos en dos las obras que nos ofrecen especial interés. Después, una selección de términos referentes a varias obras nos hará ver cómo una misma mente ha guiado la traducción de todas las obras de que tratamos. Es verdad que si la comparación se hiciera siempre de dos en dos y al fin se comparara todo entre sí, resultaría cada caso más manifiesto y palpable; pero eso nos alargaría demasiado en la exposición.

- 8) Para el 'De intellectu', de al-Fārābī: Bouyges, M., *Alfarabi, Risalat fi 'l-aql*, Beirut 1938.
- 9) Para el 'De scientiis', de Gundisalvo, a base de al-Fārābī, véase González Palencia, *Alfarabi, Catálogo de las Ciencias*, 2ª ed., Madrid 1953.
- 10) Para el 'De intellectu', de Alejandro de Afrodísia, Escorial ms. 798 (en Casiri 794), fº 113.
- 11) Para el 'De differentia', ed. Cheikho en *Mašriq*, 1911, pp. 94-106.
- 12) Para el 'De speciebus cordium', Escorial ms. 844, fº 48 v.

No se conoce el árabe del 'De intellectu', de al-Kindī; del 'De caelo et mundo', de Hunayn; del 'De definitionibus', de Isaac; del 'Fons vitae', de Ibn Gabirol, ni el texto latino del 'De vegetalibus', de Avicena.

¹ Algunas traducciones tienen buenas ediciones, como el 'Fons vitae'; pero la mayoría requieren un trabajo detallado. Lo mismo se diga de las obras propias de Juan Hispano y de las de Gundisalvo. Tenemos por obras del primero: 1) el 'Liber de causis' (lo tradujo Gerardo de Cremona y lo editó Bardenhewer); 2) el 'Tractatus de anima' (lo editó Muckle; creo que en la redacción hubo ayuda de Gundisalvo y es muy útil en nuestro trabajo); 3) el 'Liber de causis primis et secundis' (lo editó De Vaux, y es necesaria segunda edición más cuidadosa; no hubo ayuda de Gundisalvo y no es útil en este trabajo). En cuanto a Gundisalvo, todas sus obras se han de tener presentes en nuestra labor: 1) el 'De scientiis' (ed. M. Alonso); 2) el 'De ortu scientiarum' (ed. Baeumker); 3) el 'De divisione philosophiae' (ed. Baur); 4) el 'De unitate et uno' (ed. Correns); 5) el 'De immortalitate animae' (ed. Bülow); 6) el 'De processione mundi' (ed. Bülow, muy mediana).

COMPARACIÓN DEL 'DE UNIVERSALIBUS' CON LA 'ISAGOGÉ'

Es evidente que entre las siete páginas del capítulo 12 de la maqāla primera y las 105 que ocupan los otros capítulos de las dos maqālas de la 'Isagoge', no vamos a encontrar el mismo número de casos. Si en esas siete páginas no hay ningún التصديق, no podemos esperar ahí ningún *credulitas* para interpretarlo; y si no hay ningún ذو النفس no podemos esperar un *habens animam* o un *animatum*. Pero, aun así, podremos observar varias coincidencias características.

Primera coincidencia: Sea el في الاعيان. El 'De universalibus' traduce así:

I. 1. Ponamus autem in hoc exemplum generis dicentes quod animal est in se quoddam; et idem est utrum sit *sensibile*, aut sit intellectum in anima (12 *ra*, 53-55: 65, 11).

2. Deinde non accidit extrinsecus ut sit universale, ita ut sit una essentia verissime, que est animal, cui accidit in *visibilibus extrinsecis* (في الأعيان الخارجة); por error tipográfico pone: universalibus extrinsecus), ut ipsa eadem habeat esse in multis (12 *rb*, 3-6: 66, 3).

3. Ergo natura animalitatis que habet esse in *sensibilibus*, differt per hoc accidens a natura humanitatis (12 *rb*, 26: 67, 1).

4. Aliquando est in intellectu primo, et deinde existit in *sensibilibus*...; aliquando primo habet esse in *sensibilibus*, et deinde formatur in intellectu (12 *va*, 14-18: 69, 3-5).

5. Et omnino, aliquando forma intellecta est causa existendi in *sensibilibus* (في الاعيان) formas quae sunt in eis, et aliquando formae quae habent esse in *sensibilibus* (في الاعيان) sunt causa aliquo modo essendi formam intellectualem, scilicet quod existit in intellectu postquam iam habuit esse in *sensibilibus* (في الاعيان) (12 *va*, 20-24: 69, 7-9).

6. In *sensibilibus* enim *forinsecus* non est aliquid commune, nisi tantum discretio et dispersio (12 *va*, 31-32: 69, 14).

Es evidente que en todos los casos con el *sensibilia* se significan las cosas extramentales, sean objetos de los sentidos o no lo sean. En los demás capítulos de la 'Isagoge' tenemos el mismo caso:

II. 1. Similiter est in doctrina logica; non enim considerat incomplexa harum rerum secundum quod sunt alicuius duorum modorum dictorum esse: secundum quod est *in his sensibilibus* (في الاعيان) aut in intellectu... (3 *ra*, 54: 22, 7 ss.).

2. Iam enim in praemissis diximus quod res habeant esse, et quod esse earum est aliquando in *visibilibus*; aliquando in intelligibilibus... (4 *ra*, 20-22: 34, 6).

3. Hoc ergo esse quod habent praecedentia constituentia ex hoc quod est esse, non habuit esse nisi quia illa praecesserunt. Cum autem non habuit, nec habebit esse intelligibilis nec *sensibilis*... (4 *va*, 30-34: 34-15).

4. Respectus etiam huius possibilitatis est secundum intellectum absolutum; modus vero impossibilitatis est, quoniam possibile est opinari tristem *in sensibus* illo comitante remoto ab eo... (4 *vb*, 35-37: 36, 12).

En todos estos diez pasajes se identifica lo *visible* y *sensible* con lo *extramental* o *en sí mismo*, con el *individuo* en cuanto está fuera del entendimiento. Dos errores hay en esa traducción: el primero es no dar con exactitud la idea propia del original, y el segundo, introducir la confusión en el texto latino, donde a duras penas se puede distinguir cuándo se trata de una cosa cualquiera (sensible o no sensible) extramental, y cuándo es cuestión de cosas sujetas a los sentidos; v. gr. la frase: *exemplum huius non invenitur in rebus sensibilibus* (3 *vb*, 50: 28, 15-16), no se sabe con exactitud de qué cosas trata. Igualmente en la 'Metaphysica' (71 *va*, 54: 183 *r*, 15), al llamar insensibles a las cosas abstractas, y sensibles a las pegadas a materia corpórea, pensaría alguien que trataba de individuos sujetos o no sujetos a los sentidos, pero lo abstracto no es lo individual. En el folio 5 *v* de la misma 'Isagoge' aparece muchas veces la palabra *sensible* (lín. 25; 30-31; 32; 50; 54-55; lín. 4; 7-8; 10; 12; etc.). El significado es distinto, pero se presta a confusiones evidentemente.

Alguna vez, sin embargo, nos encontramos con una traducción admisible:

Alius respectus est secundum quod est *in his singularibus*. Et alius secundum quod est in intellectu (2 *rb*, 33: 15, 4: cf. 2 *rb*, 29: 15, 1).

Alguna vez se omite en la traducción:

Ad hoc respondemus quod intentio considerandi huiusmodi discrepantiam alia est ab hac nostra; etenim intentio est hec de aliis que predicantur de aliis (على أشياء باعيانها) quibus sunt communia. Cum autem fuerint differentie ut rationale mortale que predicantur de aliquibus subiectis (على موضوعات باعينها) et cum venerint faciant quoddam tertium... (11 *rb*, 30-34: 105, 4-5).

Más tarde encontraremos el mismo resultado en otras traducciones y obras. Tanto el error (*in sensibilibus*) como otros modos de traducir más aceptables en una misma obra indican un mismo traductor, y, como a veces se hallan las dos cosas a distancia de pocas líneas, tampoco es admisible la explicación del caso por la intervención de distintos intérpretes intermediarios.

Segunda: La fórmula اللهم الا ان, o simplemente الا ان, siempre es en árabe exceptiva de algo que acaba de decirse y significa: *excepto que, a menos que, a no ser que*, etc. En árabe y también en castellano pueden darse sin que preceda negación, pero el *nisi* latino exigiría antes una negación. El traductor de la 'Isagoge' lo entendió bien en dos casos (8 *vb*, 61: 78, 19; 9 *rb*, 9: 81, 5). Pero muchas veces pone punto inmediatamente antes, y así hace a esa fórmula comienzo de la prótasis de una condicional, y, aun a trueque de desfigurar el texto, va buscando un *fa* que sea comienzo de la apódosis, v. gr.:

Tunc pars illa non est significativa ullo modo, cum sic pars eius in effectum. Si autem fuerit potentia, tunc fortasse significabit aliquid, cum addiderint ei relationem aliquam designatam, hoc est ut sit ibi voluntas loquentis aliquid significandi per illam (3 *va*, 33: فلا يكون جزؤه البتة دالا على شيء حين هو جزؤه)

بالفعل اللهم الا بالقوة حين نجد الاضافة المشار اليها وهو مقارنة ارادة القائل به (26, 5-6). دلالة به

Se podría traducir así al castellano:

'Porque su parte, en cuanto parte, no significa algo en acto, sino, claro está, significa algo en potencia, cuando unida con ella se encuentra una relación determinada, cual sería, por parte del que habla, la voluntad de significar por ella alguna cosa'.

En la 'Isagoge' hemos encontrado los casos siguientes:

3 va, 33: 26, 5.

3 va, 63: 27, 5.

4 va, 6: 33, 14.

8 rb, 61: 75, 6.

10 rb, 35: 92, 13.

10 va, 7: 96, 12.

Con este modo de proceder coincide también el *De universalibus*, cuando traduce:

Hec autem natura per se ipsam non est genus naturale, sicut non est genus logicum. Si autem non vult intelligi genus naturale nisi natura pura (?) per se, que est apta generalitati... tunc congruum est... (12 rb, 65-12 va, 3): وهذه الطبيعة بنفسها ايضا ليست جنسا طبيعيا كما ليست جنسا منطقيا اللهم الا ان لا نعنى بالجنس الطبيعي الا مجرد الطبيعة الموضوعة للجنسية ولا نعنى بالجنس ... (68, 133). الطبيعي ما عيناه فحينئذ يصلح ان

'Por sí sola esta naturaleza no es un género natural, como tampoco es un género lógico, a no ser, claro está, que con género natural signifiquemos la naturaleza abstracta sujeta a lo genérico...'

Tanto en la 'Isagoge' como en el *De universalibus* aparece, sin duda, una misma mentalidad que interpreta un mismo tér-

mino de una misma manera. En otras obras encontraremos algo parecido.

Tercera: La fórmula وبالجملة significa en resumen, brevemente, en pocas palabras, en términos generales, etc. En la 'Isagoge' casi siempre se traduce por *omnino*. Pero la significación de este término latino no tenía uso en el sentido dicho, sino en el de *enteramente, bajo todos los puntos de vista, etc.*, ni se pone al principio de la frase para indicar que lo antes dicho ampliamente se resume en lo que va a seguir con la brevedad posible, sino que se pone en el interior de la frase para significar la perfección con que se ejecuta la acción del verbo.

En la 'Isagoge' aparece malamente traducido en muchas ocasiones:

3 va, 37: 26, 7.

6 rb, 35: 49, 3.

.....

Omnino autem, diffinitio comprehendit omnes intentiones substantiales rei...

(6 rb, 35: 49, 3): ... والحد بالجملة يشتمل على جميع المعاني الذاتية ...

'En resumen, la definición comprende todos los conceptos esenciales de la cosa'.

En el 'De universalibus' encontramos una traducción idéntica a la de la 'Isagoge':

Et *omnino*, cum dicitur... (12 rb, 61: 68, 9): ... وبالجملة اذا قالوا ...

Et *omnino*, aliquando forma intellecta... (12 va, 20: 69, 7).

La coincidencia en dar a esa fórmula tal significado erróneo indica bien la identidad del traductor.

Cuarta: Así como para decir *todos ellos* tiene el árabe la fórmula كلهم así para indicar *uno solo* tiene el وحده. De ordinario ambas fórmulas han de ir con nombres o con palabras nominalmente tomadas. La grafía arábica وحده lo mismo puede

significar: *y su definición* (véase 68, 6; 68, 10; 68, 16); que puede significar: *él solo*. Por esto el traductor de la 'Isagoge' se encontró con cierta perplejidad al interpretar esa fórmula:

Concedo autem quod animalitas est necessaria ad hoc ut homo sit id quod est et id propter quod habitum habet esse rei et quicquid est, et quandoquidem ita est, tunc substantiale commune alicui cum alio in sua diffinitione vel proprium نعم الحيوانات محتاج اليها في ان يكون هو ما هو وليس كل ما يحتاج اليه في ان يكون شيء هو ما هو يكون هو الذي يحصل بحصوله وحده الشيء هو هو فاذا كان كذلك لم يكن الذاتي المشترك للشيء مع غيره وحده ولا الخاص وحده هو ماهية بل جزء ماهيته.

'Ciertamente que el hombre necesita la animalidad para ser lo que es; pero lo necesario para que una cosa sea lo que es no es aquello solo por lo que es (aquello solo que la constituye); porque si así fuese, entonces lo esencial que con otro elemento participa el ser, sería una cosa sola. Tampoco lo propio por sí solo es la esencia de la cosa, sino que es parte de la misma' (5 *ra*, 6-11: 57, 16-38, 1).

He aquí algunos casos que he encontrado:

2 *va*, 17 (solum): 16, 17.

3 *rb*, 2 (solus): 22, 15.

5 *ra*, 10 (in sua diffinitione): 37, 16-38, 1.

5 *vb*, 49 (per se): 45, 3.

6 *ra*, 31 (et non aliter): 46, 15.

6 *rb*, 9 (tantum): 48, 5.

7 *vb*, 5 (tantum): 60, 3.

7 *vb*, 10 (solius): 60, 6.

7 *vb*, 33 (tantum): 61, 1.

10 *rb*, 60 y 61 (solum): 95, 20-96, 1.

11 *va*, 65 (solius tantum): 109, 1.

Parecidamente en el 'De universalibus' tenemos:

Natura autem speciei (النوع; pero pone: *generis*) tantum, nisi aliquid aliud insuper adiungatur ei, impossibile est continere in eam multitudinem (12 *vb*, 3-5:

71, 1). Et predicatur de particularibus subiectis de quibuscumque homo tantum (12 *vb*, 31: 71, 20).

También en este caso tenemos conformidad entre la 'Isagoge' y el 'De universalibus'. Y en ambos aparece la oscilación del traductor, porque en latín no se dice: *natura speciei tantum*, ni *homo tantum*. De suyo ese *tantum* o *solum* siempre debe entenderse con el verbo, no con el nombre; y a veces no podrá entenderse con el nombre por ser adverbio, ni con el verbo por carecer de sentido: *Natura prima et inchoatio hominis solum erat parum utilis ad hoc* (2 *va*, 17: 16, 17), donde no hay a quien aplicar ese *solum*. Como se observará, la traducción es admisible bastante veces; pero la perplejidad que demuestra, indica que los aciertos se deben a que traduce el sentido general de la frase, más que al conocimiento particular de la fórmula. Son casos de aproximación más que de exactitud bien informada. En otras obras encontraremos algo semejante.

Quinta: El uso de las conjunciones suele indicar muy determinadamente si se trata de una o de dos personas. Aquí, tanto en la 'Isagoge' como en el *De universalibus* tenemos un hispanismo bien característico, aunque tenga buen fundamento en los clásicos latinos:

Attende si est hoc rectum (en vez de: *utrum hoc sit rectum*) (12 *va*, 6: 68, 17). De materia enim hic tractandum si oportet ut intentio (en vez de *utrum oportet...*) (4 *ra*, 44-45: 30, 18).

Hasta aquí hemos encontrado en estas traducciones ciertos defectos y lunarillos que, por hallarse tanto en la 'Isagoge' como en el *De universalibus*, prueban bien que se trata de una misma persona y no de dos traductores, al menos si nos fijamos en el latinista. Veamos ya algunos aciertos en que de ordinario andan desorientados los traductores.

Sexta: La fórmula árabe *مع ذلك* es muy ordinario verla mal traducida; sin embargo me parece rectamente interpretada en esta 'Isagoge': 2 *rb*, 51 (*praeter hoc*): 15, 15; 2 *vb*, 49:

20, 4; 5 *ra*, 34-35: 38, 17; 7 *ra*, 43: 55, 10, etc., y también en el *De universalibus*: 12 *rb*, 63: 65, 18; 12 *ra*, 64: 65, 18 (que responde a معه); 12 *rb*, 20: 66, 14 (responde a معه). Podemos, sin duda, tener por error de copistas o de editores algunos casos que aparecen mal interpretados: 3 *vb*, 56: 29, 3, cf. 29, 4; 3 *ra*, 30: 21, 11; 8 *vb*, 32: 77; 20; etc. donde tenemos *propter hoc*. Cualquiera ve que es difícil que se conservara intacta esta fórmula bajo la acción de copistas y editores. No se puede, en cambio, admitir fácilmente que el traductor cambiara a las pocas líneas.

Séptima: La expresión ^{وذلك} *ان* la vemos traducida, no por el calco: *Et hoc est quoniam*, sino por *enim* (*ctenim*) tanto en la 'Isagoge' (3 *va*, 17: 25, 15; 4 *vb*, 23: 36, 5; 5 *ra*; 2: 37, 12; 5 *va*, 42: 42, 19; 8 *rb*, 43: 73, 12; 9 *ra*, 39: 80, 3; 9 *rb*, 24: 81, 17; 10 *ra*, 54: 93, 6; 10 *rb*, 5: 93, 17, etcétera, etc.) como en el *De universalibus* (12 *rb*, 50: 68, 1; 12 *vb*, 32: 71, 21).

Es cosa sabida cómo los intérpretes traducían el calco: *Et hoc est quoniam*. En la 'Isagoge', donde aún hay muchos más casos con el *enim*, he encontrado sin embargo, *Et hoc est quod...* (4 *rb*, 10: 31, 17) y puede indicar en el traductor cierta perplejidad, como pasa en la traducción de los *Maqāṣid*, donde también hay algún caso excepcional, como veremos al comparar entre sí, en su conjunto, las obras todas de que vamos tratando.

Octava: La palabra 'fortasse' para traducir la palabra ربا y para significar especialmente un estado mental me parece también bastante característica, así en la 'Isagoge' (4 *va*, 26: 34, 10; 4 *va*, 63: 35, 11; 4 *vb*, 53: 37, 2; 9 *ra*, 37: 80, 2; 10 *va*, 1: 96, 6, etc.), como en el 'De universalibus' (12 *ra*, 45: 65, 5, etc.). Cuando la palabra ربا no se refiere a un estado mental, en la 'Isagoge' y en otras obras que hemos de examinar se traduce por *aliquando*, sobre todo cuando se repite diciendo: *aliquando... aliquando*.

N o n a : La palabra التصور se traduce muchas veces por *intellectus*, así en la 'Isagoge' (2 *rb*, 3-4: 14, 1; 2 *rb*, 30: 15, 1; 2 *rb*, 34: 15, 5; 2 *rb*, 43: 15, 10; 2 *rb*, 50: 15, 15; 2 *va*, 33: 17, 10; 2 *va*, 40, 41: 17, 14, etc., etc.), como también en el *De universalibus* (12 *ra*, 55: 65, 12; 12 *ra*, 63: 65, 1). Esta coincidencia es tanto más notable cuanto que el mismo Gundisalvo no la sostuvo siempre, y así, en los *Maqāṣid* traduce muchas veces *imaginatio*, como en la 'Sufficiencia' 33 *ra*, 52 y 53. Vió sin duda que en la 'Isagoge' la palabra *intellectus* tenía demasiados sentidos para que la traducción quedase inteligible. Tampoco fué feliz con la palabra *imaginatio*. En el lenguaje de hoy habría que traducir la palabra التصور por *simple apprehensión*, como contrapuesta a *juicio*. Esto al menos en un buen número de casos del original, aunque no siempre, pues es muy ordinario que signifique algo mental *comprehensivo de la simple apprehensión y del juicio mismo*.

D é c i m a : La palabra لزم se traduce en la 'Isagoge' por *concomitari* (*comitari*), aunque en la edición se dice muchas veces por error: *communicare*, *communicantes*, que deben corregirse en conformidad con el árabe. Tenemos esa palabra en la 'Isagoge' unas veinticinco veces (4 *ra*, 5: 29, 11, etc.). Y lo mismo encontramos en el *De universalibus*:

Individuum autem non fit individuum nisi cum adiunguntur naturae speciei proprietates extraneae *concomitantes* aut *non concomitantes* (12 *va*, 50-51: 70, 9-10). Quia est coniunctio ex natura et accidente vel *non comitante vel comitante* (12 *vb*, 37: 72, 3-4). Unitas enim est de his quae *comitantur* rem... (12 *vb*, 32: 71-72).

U n d é c i m a : La palabra latina *designare* (*designatio*, *designatum*), *assignare* (*assignatio*, *designatum*) es frecuente en estas traducciones para interpretar las palabras árabes اشارة الى y عنى, y tal vez algún otro sinónimo árabe de estas palabras. Así se halla en la 'Isagoge' muchas veces, v. gr.:

Cum addiderint ei relationem aliquam *designatam*... (3 *va*, 35: 26, 6). Quando vocatur sol hic *designatus*... (5 *va*, 5: 41, 17).

No creo necesario añadir más casos de la 'Isagoge'. En el 'De universalibus' tenemos:

Animalitas enim non fit singularis *designata* nisi cum adiungitur ei aliquid... (12 *ra-12 rb*): 65, 19). Et non exprimit vel designat aliquid... (12 *rb*, 18: 66, 13).

Y así otros muchos casos. También este modo de traducir es indicador del mismo traductor y no de traductores distintos.

Supuestas estas coincidencias, así en errores como en aciertos, la afirmación y aun la sospecha de que se trata de dos traductores parecerá científicamente bien poco admisible y fundada, mientras no se ofrezca algo positivo en contra. No bastará algo negativo contra una conformidad tan positiva, que apenas se hallará otra mayor. Un *ignoro*, un *no me convence*, un *silencio* en los manuscritos no implican ni ciencia ni método científico más elevado.

Ciertamente nada hay en qué apoyar la hipótesis de dos traductores: — 1) Si el de la 'Isagoge' fué el primero en traducir, no es admisible que dejara ese capítulo 12º del *De universalibus* para que luego se luciera con su traducción Juan Hispano, además de que ni éste ni su latinista hubieran puesto tanto empeño en repetir fórmulas ciertamente erróneas, como el *in sensibilibus* dejando la más acertada *in singularibus*. — 2) Si Juan Hispano tradujo primero ese capítulo 12º del *De universalibus*, no es admisible, en primer lugar, que el que tradujo después toda la 'Isagoge' le imitara en tantas cosas, sobre todo en los defectos, comenzando bien y acabando mal; y en segundo lugar, no es admisible que pusiera una tan falsa dedicatoria a cierta *dominatio*, hablándole de que deseaba traducir la *Sufficientia physicorum* y de que para impulsarse a sí mismo (*animam nostram*) a hacer la traducción, había hecho antes la de los capítulos (no del capítulo: *capitula intentionum universalium; cum capitulis memoratis*), que Avicena había antepuesto a la Lógica (el capítulo *De universalibus* no va inmediatamente antepuesto) y aun antes de las *intenciones universales* había traducido el prólogo

de Ūzayānī. Nada de esta introducción dedicatoria ¹ se puede aplicar exclusivamente al capítulo *De universalibus* sin tergiversar todo su contenido. Y el que hace esa dedicatoria es Ibn Dāwūd, el mismo que tradujo el *De universalibus* según algunos manuscritos (Ragusa, por ejemplo). — 3) ¿Será que ambos tradujeron simultáneamente y conviniendo en lo que cada uno había de traducir? Aun así, con afirmación tan gratuita resultaría que el que menos tradujo se levantaría con el santo y la limosna y lo ofrecería como obsequio a cierta *dominatio*. Esto no es probable, como tampoco es creíble que el homenajeado recibiera como especial obsequio un capítulo de tan poca importancia, que resultaría ridículo si al mismo tiempo se publicaban la 'Isagoge' y la 'Sufficientia', y aun sería más ridículo si se suponen ya publicadas. Finalmente, si se supone repartido así el trabajo, no es posible la coincidencia en tantos pormenores, así en aciertos como en desaciertos.

Pero dejemos las hipótesis. El manuscrito Vat. lat. 2.186, por ejemplo, pone en su debido sitio el 'De universalibus' de esta manera:

Fº 93 v, 21... in diffinitione animalis rationalis per hominem et non hominem. — Capitulum de naturali et intellectuali et logico, et de eo quod est ante multiplicitem et in multiplicitem et cum multiplicitem; et de his quinque universalibus. Usus fuit ut... (fº 94 v, 29) et hoc postea declarabitur in philosophia prima. — Capitulum de differentia. Differentie nomen... (cf. ed. Venecia, 8 *rb*, 17-18, juntamente con 12 *ra*, 42 y 12 *vb*, 43: en árabe ed. Cairo 1952, pp. 64-65).

Según esto, carece de toda verosimilitud el que de manos

¹ El texto dice así: 'Verba Avendeuch Israhelite. Studiosam animam nostram ad appetitum translationis libri Avicenne, quem Asschiphæ idest Sufficientiam nuncupavit, invitare cupiens, quedam capitula intentionum universalium, que logico negotio preposuit in principio istius libri, dominationi vestre curavi in latinum eloquium ex arabico transmutare. Tamen quia in plerisque codicibus in principio libri totius prologus cuiusdam discipuli invenitur appositus ex quo plura colligi possunt tam de vita quam in scriptis prefati viri, ipsum quoque transfundere duxi cum capitulis memoratis qui sic incipit' (Apud Birkenmajer, *Revue néos.*, 36 [1934], 314).

del traductor saliera puesto en otro sitio ese capítulo 'De universalibus'. El hecho de que se halle copiado aparte y de que, consiguientemente a esa operación, se haya omitido en algunos manuscritos en nada afecta a la cuestión del traductor. El traslado aparte es de copistas y autores posteriores. Si el traductor lo hubiera publicado aparte, no es presumible que los copistas y autores posteriores hubieran acertado a poner el capítulo en su verdadero sitio, como ahí está puesto. Y lo más probable es que ni hubieran sabido que pertenecía a la 'Isagoge', como hasta últimamente ha pasado en nuestros tiempos, a pesar de haber arabistas. Si la traducción viene del traductor como está en ese manuscrito, ya no hay razón extrínseca ninguna para hablar de dos traductores, uno de los cuales habría introducido ese capítulo en la traducción del otro. La crítica interna ya vimos que excluye también la hipótesis de dos traductores.

Admitido el hecho de un solo traductor, el traslado de ese capítulo al fin de la obra (y de ahí en copias aparte, y a copias de la 'Isagoge' sin ese capítulo), queda explicado por lo mismo que en él dice Avicena, es a saber, que trata de algo común a todos los universales, y que, por lo mismo, se debe poner después de todos ellos y después de conocer las conveniencias y discrepancias de cada uno en particular, es decir, al fin de la obra:

Et fuit usus ut tractatus de his poneretur continuus cum tractatu generis et speciei, *quamvis hoc commune sit quinque universalibus*. Dicemus ergo imitantes priores... (12 ra, 47-50).

Reconoce Avicena lo ilógico de poner ahí ese capítulo, aunque hace lo que ve que otros han hecho. No debe, pues, parecer extraño que algún erudito tuviera la ocurrencia de mandarlo transcribir al fin, algo así como vemos que se hace en la edición de Venecia, la cual sin duda sigue algún manuscrito. Por ese camino el capítulo llegará a ser tenido por obra distinta y aparte.

COMPARACIÓN DE LA 'SUFFICIENTIA' CON LA 'ISAGOGÉ'

Hemos visto que Juan Hispano se da como traductor de los 'Capitula intentionum universalium' y que, aparte y en particular, no habla del 'Capitulum de naturali et intellectuali et logicali et de eo quod est ante multiplicitatem et in multiplicitate et cum multiplicitate de hiis quinque universalibus' ¹. Tal es en árabe y en latín el título de ese capítulo. No nos parece muy científico restringir a él sólo lo que literalmente se afirma de muchos capítulos y también del prólogo de Yūza'yānī. Juan Hispano promete, además, traducir la 'Sufficientia'. ¿Haría realmente esa traducción? Veamos:

Primera coincidencia: El في الاعيان se traduce también aquí por *in sensibilibus* cuando dice:

Et cum natura specialium habuerit esse *in singularibus*, fiet aliquod individuum. Ergo hoc intenditur ut nature specialium faciant esse aliqua individua *in sensibilibus* (13 *rb*, 54: 1 *r*, 21). Unus est quod non est possibile ut habeat esse in actu stabile *in signatis individuīs*, et alius possibile est ut habeat esse in actu stabile *in signatis individuīs vel sensibilibus* (23 *rb*, 55-56: 22 *v*, 1). Quomodo ergo poterit haberi verum esse, cum hec res non habeat certissime essentiam stabilem *in signatis, in sensibilibus* (23 *rb*, 63: 22 *v*, 5). Quidam autem attribuerunt ei esse non quod sit *de sensibilibus exterius* ullo modo sed quia est aliquid opinabile (32 *vb*, 27-29: 42 *r*, 16). *In sensibilibus* autem habet esse in anima; habet enim esse in anima simul et imaginatio utriusque et imaginatio medii quod est inter illos simul; non autem habet esse *in sensibilibus* aliquid existens inter illos (33 *ra*, 51-54: 42 *v*, 29).

Estos seis casos indican el mismo traductor que para los diez de la 'Isagoge' encontramos. En la 'Isagoge' prácticamente se

¹ Apud K. Balic, *Alte Handschriften der Dominikanerbibl. in Dubrounik / Ragusa*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplement, III, I, p. 18.

hacían equivalentes el *in singularibus* y el *in sensibilibus*. Esto mismo se hace aquí pero aún se añade otra equivalencia, quizá más exacta: *in signatis*. Se procede reflejamente y esta reflexión caracteriza muy bien al traductor. Tal vez tenemos el *in signatis* sin otra indicación, v. gr., f^o 17 *vb*, 12.

Segunda: Hemos advertido en otra parte ¹ que en la 'Sufficientia' se traduce por *solet* la fórmula *من شأنه* y que el caso se da allí al menos quince veces. En la 'Isagoge' leemos:

Est ergo hic quiddam quod *solet* prodesse ad sciendum... (2 *va*, 54: 18, 2). Et voluit illius partem significare aliquid aliud quod significare *solet* (3 *va*, 31: 26, 4). Item in solutione *solent* considerari propositiones et destrui... (6 *va*, 60: 51, 19). Quicquid autem dixit de differentiis que non sunt communes, potest corrigi sic ut dicatur, v. gr., quod differentia non *solet* sic esse (11 *vb*, 8: 109, 8).

Tercera: Tanto en la 'Isagoge' como en la 'Sufficientia' se llama *astrología* lo que es la *astronomía*: *الهيئة*.

Deinde consimilem apposui abbreviationem Almagesti in *astrologia* (*الهيئة*); c.f. Birkenmajer en *Revue néos.*, 36 [1934], pp. 319, 68-69: 11, 6).

Sed sunt alie scientie sub hiis, sicut scientia de ponderibus et scientia musice et scientia de speris mobilibus et scientia de aspectibus et scientia de *astrologia* (*الهيئة*) ... Sed scientie *astrologie* subiectum est maxima pars subiecti scientie naturalium... Sed propositiones quibus probantur questiones que sunt communes tractatoribus scientie *astrologie* et naturalis sunt diverse... ('Sufficientia', I, i, 8, f^o 18 *ra*, 20-18 *rb*, 21: 10 *v*, 21-11 *r*, 23; léase todo y se verá que trata de astronomía; cf. f^o 18 *va*, 48: 12 *r*, 6).

Cuarta: También hemos advertido en otra parte ² que en la 'Sufficientia' se interpreta ordinariamente por *habere* seguido de acusativo el adjetivo árabe, *dū*, *dāt*, etc., y presenta-

¹ Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón, en AL-ANDALUS, XIV [1949], 297-298.

² Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón, en AL-ANDALUS, XIV [1949], 295-297.

mos como prueba unos doce casos. Naturalmente, no quiere eso decir que no pueda darse otra versión, correcta o no correcta, v. gr., *domini arbitrii* = 'dotado de libertad' ('Sufficiencia': 21 *rb*, 44: 18 *v*, 22). En la 'Isagoge' hallamos también aquella misma traducción primera: 'ex hoc quod est homo *habens intellectum*' (ذو عقل: 2 *va*, 12: 16, 15). 'Dicitur enim homo albus et *habens albedinem*' (3 *vb*, 35-36: 28, 7). Otros casos: 3 *vb*, 57 (*habens animam*): 29, 3; 4 *ra*, 12 (*habens animam rationalem*): 29, 15; 5 *rb*, 22 (*habens virtutem*): 40, 9; 5 *rb*, 25-26 (*habens virtutem*): 40, 10; 5 *rb*, 21, 24 (*habens virtutem*): 40, 9, 10; 5 *va*, 31-32 (*habens animam*): 42, 13; 5 *va*, 54, (*habentis naturam*): 43, 6; 5 *vb*, 3 (*habens animam*): 43, 13; 5 *vb*, 9 (*habens animam*): 43, 17; 5 *vb*, 12 (*habens animam*): 43, 18; 6 *rb*, 35 (*habens animam*): 49, 1; 8 *rb*, 6 (*habens animam*): 64, 16; 11 *vb*, 37, 38 (*habens rationem*): 110, 7, 8; 11 *vb*, 40: 110, 9, 10; 12 *ra*, 10 (*habens animam*): 111, 19; 12 *ra*, 12: 111, 20; 12 *ra*, 32: 112, 13.

Esta traducción no se opone a que también se halle 'animatum': 8 *ra*, 26-27: 62, 17; 8 *ra*, 34-35: 63, 4; 8 *ra*, 37: 63, 5; 8 *ra*, 44: 63, 9; 9 *ra*, 30 (bipes): 84, 16; 9 *va*, 34: 84, 19; 11 *vb*, 31-32 (hipes, quadrupes): 110, 2-3.

Quinta: *Et omnino* = وبالجملة para significar: *en resumen, brevemente, en términos generales...*, ya vimos que era algo típico de la 'Isagoge' y que no parece fórmula latina al menos ordinaria. Otro tanto observamos en la 'Sufficiencia'.

Et omnino hoc est singulare non signatum (13 *vb*, 25: 2 *r*, 5). *Et omnino* permutabile habet etiam amplius supra principia (14 *rb*, 10: 2 *v*, 25). *Et omnino* omnes actiones et passionem... (16 *va*, 19: 7 *v*, 7). Cf. 25 *ra*, 19: 25 *v*, 29; 29 *rb*, 55: 34 *r*, 20; 30 *rb*, 1: 36 *r*, 22; 31 *va*, 10: 39 *r*, 31; 31 *vb*, 56: 40 *r*, 29; 31 *vb*, 60: 40 *r*, 31, etc., etc.

En estas traducciones es cosa constante atenerse a un mismo significado respecto de las partículas y adverbios; sin embargo, es sabido que esa uniformidad es problema difícil. No obstante, observaremos lo mismo en otras traducciones: en el *De anima*, en la *Metaphysica*, etc.

Sexta: El *fortassis* = رُبما para significar un estado mental respecto de la certeza, y el *aliquando* para indicar algo del orden físico, ya lo hemos visto en la 'Isagoge'. Así resulta de ordinario un desdoble de interpretación de la misma palabra árabe. Véase también ahora en la 'Sufficientia'.

Fortassis causa potest cognosci prius quam causatum (13 vb, 59: 2 r, 20).
Otros casos: 13 vb, 65: 2 r, 23; 14 ra, 3: 2 r, 24; 14 vb, 55: 4 r, 16; 15 va, 19: 5 r, 31; 15 vb, 31: 6 r, 8; 15 vb, 52-53; 6 r, 18; 16 va, 55: 6 v, 25.

Véase en cambio este ejemplo:

Aliquando autem dicuntur nec generari nec corrumpi alia ratione, quia *fortasse* dicitur quod formae quae sunt in generatis ... (15 vb, 30: 6 r, 8).

Se observará cómo se desdobra el sentido de la misma palabra. Y cuando el traductor duda, pone las dos: '*Fortassis* aliquis accidit ei *aliquando*'... (15 vb, 53: 6 r, 18).

Séptima: Conocemos ya por la 'Isagoge' que los verbos *أشار إلى* *عنى* se traducen de ordinario por *designare*, *assignari* y palabras derivadas. En árabe se encuentra tal vez alguna otra palabra sinónima, e igualmente sucede en latín. Ya hemos visto también en otra parte ¹ más de trece casos en la 'Sufficientia'. Baste ahora éste:

Et ratio etiam non indicat quod quantitas habeat propriam materiam specialem *designatam* (18 va, 30: 11 v, 28).

Octava: Lejos del calco (por otra parte bien natural) del 'et hoc est quoniam' (u otra cosa parecida) tenemos de ordinario en nuestras traducciones el *enim* (etenim, quia, quoniam), como ya vimos en la 'Isagoge'. En la 'Sufficientia' se observa eso mismo. Baste ahora citar este caso:

¹ Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano (Ibn Dāwūd), en *Al-ANDALUS*, XVII [1952], p. 131.

Natura enim (وذلك لان) substantialis cum destruitur, destruitur subito... Quia (وذلك لان) forma substantialis non recipit magis et minus. Si enim (وذلك لانها) reciperet... (25 va, 41: 27 r, 16-19).

Nona: Traducir هل por si ya vimos que era hispanismo, sobre todo el si... aut (vel) en vez del utrum... an, como de ordinario vemos en nuestras traducciones. En la 'Sufficiencia' del propio modo tenemos:

Considerabimus si iudicium... (23 vb, 5: 23 r, 13). Non curamus si per accidens... (26 ra, 52). Tractare debemus... ipsius esse si est locus (27 va, 4-5: 30 r, 16 (cf. 28 va, 12: 32 r, 20)).

Décima: La traducción de اللهم الا ان por si autem... vimos que era caso frecuente en la 'Isagoge'. En la 'Sufficiencia' hay cierta variedad, pero aún podemos ver ciertos casos análogos:

Quia non est impossibile ut efficiens det materie aptitudinem, ut quia si non dederit, non sit apta. Sed si (اللهم الا ان) aptitudo intelligitur aptitudo perfecta fortassis... (22 vb, 54-56: 21 r, 21 ss.).

Et ideo potest dici motus in tempore preterito. Non potest dici motus idest in motu preterito. Si autem volunt dicere unum motum ex preteritis, de hoc non est nunc nostra intentio (33 vb, 1-4: 44 r, 7).

Quia oppositum eius quod fit subito, est id cuius principium non invenitur in instanti; et sine dubio non sequitur ut fiat vel ut esse desinat paulatim, sed aliquando est verum cum illo ad modum quo diximus. Si autem voluerint dicere de eo quod habet esse subito, quod non est instans... (34 vb, 55-59: 46 v, 11).

Igual que en la 'Isagoge' se advertía en el traductor cierta variedad o perplejidad, así también aquí se muestra en estas traducciones cierta variedad, pero no parece necesario alegar los casos particulares.

Undécima: Aunque, en las obras y traducciones de que tratamos, al fin prevalecen las palabras *convenire*, *adaequa-*

re, parificare para traducir طابق (u otras palabras sinónimas), mientras que *concomitari* (*comitari*) prevalece para traducir a لازم, sin embargo en la 'Isagoge' y en la 'Sufficiencia' aparece cierta perplejidad y confusión en traducir por uno u otro término; perplejidad y confusión que señalan bien ser una misma la persona que las padece. En la 'Isagoge' طابق se traduce unas veces por: *scitur convenientia* (apud Birkenmajer, 319, 72: 11, 8), por *concomitantur* (2 *va*, 45-46: 17, 17; 3 *rb*, 11: 22, 20); *comitantibus* (3 *rb*, 17: 23, 4); *comitatur* (3 *va*, 47: 26, 13); *comitari* (4 *vb*, 46: 36 17); *coaequale* (5 *va*, 64: 43, 11); *comitatur* (7 *vb*, 21: 60, 13); *adaequari* (10 *rb*, 3: 93, 16). Así en la 'Isagoge' aparecen relacionados y confundidos طابق y لازم. Pero al fin el *concomitari* responde a لازم unas treinta veces: 4 *ra*, 5: 29, 11; 4 *ra*, 17 s: 29, 18; 4 *ra*, 31-32: 30, 8; 4 *va*, 17: 34, 3; 4 *va*, 26: 34, 10; 4 *vb*, 9: 35, 18; 4 *vb*, 24: 56, 5; 4 *vb*, 25-26: 36, 6, 7; 4 *vb*, 28, 30: 36, 9, 10; 5 *vb*, 5; 10; 16-17: 43, 14, 17 y 44, 2; 6 *rb*, 21: 48, 12; 7 *ra*, 48: 55, 12; 8 *ra*, 57: 63, 18; 8 *ra*, 62: 64, 4; 8 *rb*, 1: 73, 8; 8 *rb*, 60: 74, 5; 8 *va*, 4-5: 74, 12, 13; 8 *va*, 11: 74, 18; 9 *ra*, 2: 79, 2; 9 *ra*, 3: 79, 3; 9 *ra*, 11: 79, 14; 10 *va*, 5-6: 96, 9; 12 *ra*, 49: 70, 9-10; 12 *vb*, 32: 81, 12; 12 *vb*, 37: 82, 3-4.

Esta constancia de لازم = *concomitari* no impide la confusión que engendra el traducir seis o siete veces طابق por *concomitari*. La misma perplejidad y confusión se advierte en la 'Sufficiencia'. Primeramente, porque algunas veces طابق se traduce por *comitari* o *concomitari*: 35 *ra*, 14: 46 *v*, 21; 35 *ra*, 53: 47 *r*, 8-9; 35 *ra*, 56: 47 *r*, 9; 35 *va*, 46: 48 *r*, 10. En segundo lugar, porque emplea ambos términos simultáneamente: *comes et par prioris* (34 *ra*, 34 s: 44 *v*, 22 s) y a este caso se debe añadir el *pariter comitans* (34 *va*, 18), aunque no hay en el árabe طابق, لازم, ni derivado alguno suyo, sino محاذ, derivado de حاذى. En tercer lugar, a esta unión e intercambio dió ocasión el mismo original cuando tenemos:

Ergo hic motus est transitus; sed si motus intelligitur perfectio prima quam diximus et est esse eius in tempore non ex hoc intellectu, scilicet ut tempus *comitetur* illum *parificatione* (لا على معنى أنه يلزمه مطابقة). Sed quia non potest esse quin sit in transitu et huic transitui *coequatur* tempus (قطع ذلك القطع) ...مطابق, 23 va, 41: 22 v, 27).

Así, no sólo asoma la perplejidad y la lucha entre el *concomitari* y el *adaequare*, sino que se prevé el término adonde va a parar, al menos muchas veces, el طابق, que es el *parificare*.

Pero el لزم casi siempre es *comitari*, v. gr., 35 va, 45: 48 r, 9; 36 ra, 19: 49 v, 29, etc., etc.

(Concluirá.)

MANUEL ALONSO ALONSO, S. I.

UN NUEVO TEXTO EN ÁRABE DIALECTAL GRANADINO.¹

SON escasísimas las fuentes a que podemos acudir para el estudio del árabe dialectal que hablaron los musulmanes españoles, ya que, como se sabe, el pueblo arabófono ha considerado y sigue considerando un demérito escribir la lengua que familiarmente habla.

Por lo que respecta al árabe dialectal granadino, sólo conocíamos hasta ahora un texto conservado en su forma original: la carta que Abenabóo, último caudillo de los moriscos rebeldes en las Alpujarras, dirigió a don Fernando de Barradas sobre las negociaciones que éste, comisionado por don Juan de Austria, venía realizando para poner término a la lucha. Dicha carta, postrera expresión del árabe granadino, fué publicada en 1915 por el malogrado arabista español don Maximiliano Alarcón, quien añadió a la edición del texto árabe y a la versión castellana hecha por Alonso del Castillo, hacia 1570, un magnífico estudio del aspecto lingüístico de su contenido².

Han llegado también hasta nosotros otros textos en árabe

¹ El documento objeto de este estudio lo fué también de una comunicación que, con el título de *Une lettre en langue familière arabe espagnole*, presenté al XXIII^o Congreso Internacional de Orientalistas, celebrado en Cambridge en agosto de 1954, y que hube de leer la tarde del 25 de dicho mes ante la Sección de Estudios Islámicos del citado Congreso. He recogido en este estudio discretas observaciones que amablemente me ha hecho el prof. G. S. Colin, especialista en dialectología árabe hispánica. Le expreso aquí mi gratitud.

² Cf. M. Alarcón, *Carta de Abenabóo en árabe granadino*, en *Miscelánea de estudios y textos árabes* (Madrid 1915), pp. 691-723.

dialectal granadino, pero no en su versión árabe original, sino transcritos en caracteres latinos. Los más importantes son los que insertó Pedro de Alcalá en su *Arte para ligeramente saber la lengua arábica*³ como apéndice a la parte gramatical de su obra. Otro documento redactado en dialecto árabe hispánico y que conocemos por su transcripción, probablemente muy corrompida, es una elegía que, según Argote de Molina, erudito del siglo XVI, circulaba en su tiempo de boca en boca por las calles de Granada, donde la atribuían a Boabdil, el último monarca de la dinastía naṣrī. Fué el mismo Argote quien transcribió en caracteres latinos el texto árabe de la elegía, aprendido de viva voz, y dió su traducción castellana⁴. Recientemente el profesor Nykl y el señor Vázquez Ruiz han estudiado esta elegía desde un punto de vista puramente lingüístico⁵.

Esta penuria de textos apenas permite contrastar la exactitud de las leyes gramaticales expuestas por Pedro de Alcalá en su *Arte*, y, si bien es cierto que existen otras fuentes de información menos directas (el léxico recogido por el mismo Pedro de Alcalá, los testimonios que nos ofrece la toponimia, rica en arabismos, y el propio vocabulario español, que tomó por vía oral considerables préstamos del árabe), tales fuentes, de indudable valor para el conocimiento de la fonética y del léxico del árabe hablado en España, no aportan sin embargo muchos datos útiles para el estudio de la morfología y menos aún para el de la sintaxis de esa lengua. En consecuencia, el descubrimiento de nuevos textos reviste notoria importancia y justifica su publicación.

Recientemente ha venido a mis manos una carta escrita a fines del siglo XV en lengua árabe familiar granadina, y digo familiar, porque aparece redactada en una pintoresca jerga donde

³ Cf. edición P. Lagarde: *Petri Hispani de lingua arabica libri duo* (Gottinga 1883). Todas mis citas al texto de Alcalá están referidas a esta edición.

⁴ Cf. Argote de Molina, *Discurso sobre la poesía castellana* (ed. Tiscornia, Madrid 1926), p. 38.

⁵ A. R. Nykl, Gonzalo de Argote y de Molina's, «Discurso sobre la poesía castellana»... (Baltimore 1948), y José Vázquez Ruiz, *La elegía de Boabdil*, en *Boletín de la Universidad de Granada*, XXII, n° 89 (Granada 1950), pp. 277-292.

el autor mezcla el árabe literal con el dialectal que se hablaba en Granada por aquel tiempo. Forma parte del archivo particular de un bastetano, Muḥammad al-Qirbilyānī, que, al huir de Baza pocos días antes de que las tropas de Castilla conquistasen dicha ciudad, ocultó en un muro de su casa, cuidadosamente envueltos por una pieza de tela verde, todos sus papeles, aparecidos hace pocos años, al ser demolida la vivienda.

El actual propietario del inmueble tuvo la gentileza de ofrecernos los documentos que contenía el paquete: títulos de propiedad de los bienes de al-Qirbilyānī, testamentos y pliegos particionales de sus antepasados, contratos de compraventa, instituciones de tutoría; una agenda con las cuentas de su hacienda, y, en fin, otros documentos de diversa índole, entre los que se hallaba la carta. Desgraciadamente, el tiempo causó mucho estrago en el familiar archivo. Buena parte de los documentos estaba casi destruída por la polilla y otra gravemente dañada por la humedad. No me fué posible salvar nuestra carta íntegramente: el final quedó adherido a otro documento y se perdió al despegarlo. Algunas frases y palabras no pueden ser leídas porque la polilla horadó el lugar que ocupaban en el documento. La carta, escrita en papel y con clara letra magribí, aparece dirigida por Yūsuf al-Qirbilyānī (el de Crevillente) a su hermano Muḥammad. Sólo están vocalizadas algunas palabras y por lo tanto no es posible apreciar el vocalismo de la mayor parte. Yūsuf pretendió escribir en árabe clásico; pero no pudo sustraerse al ambiente fónico en que vivía. Escribe como habla y se le escapan frases propias del lenguaje vulgar.

Doy seguidamente el texto árabe de la carta, su traducción castellana y un estudio de las particularidades dialectales que ofrece. He procurado transcribir exactamente el texto árabe del documento, sin omitir ni agregar ninguna moción. En el estudio, y con propósito de que pueda ser apreciado el vocalismo, escribo la transcripción castellana que dió Alcalá a la palabra árabe, siempre que me ha sido posible encontrarla en su obra. Yūsuf, como es lógico, solo usó las tres vocales del árabe clásico, que a veces corresponden a más de un sonido vocálico dialectal, solamente posible de distinguir mediante el cotejo con la trans-

cripción castellana de Alcalá. Cuando lo considero útil, tras la forma dialectal, escribo, entre paréntesis, su equivalente clásica, transcrita en caracteres latinos o árabes, según creo más conveniente. Por último, explico en notas cuanto considero digno de ser comentado.

TEXTO ÁRABE

الحمد لله

السلام الكريم الطيب العيم نخص به أخي محمد القربليا[ني] أعزه الله
يسلم عليكم محبكم أخيكُم يوسف القربلياني لطف الله [به]
ويا أخي أعلم أن وصلت السباط ومتى الابنة جاء كبير فتشترى غيره
أصغر شوي وتشترى لي شكمة من جلد مليحة⁶ ... وتشترى لي رحية
جيدة والسليول تشترىه لنا والكبيبة متى قبيل⁷ ... ترسله لي أو ثمنه أن
كان انجبرت وهذا الزرية الذي أرسلت لك تعلمي أن كان لك جهد أن
تعمله ذيب فخير وإن كان لا فتعلمي حساب دراهم الاصفر فيما أنفقت وبما
بقي يصلي بنفسير مبین وكري المصرية تأخذه وترسله مع بقية دراهم
الاصفر وأنا نسلم على الاصفر وتعلم أن⁸ ... أن ما عطيته شي وهذا منك
عوار وخيانة منك بناقص وانت تحملني بالكذب والغدر فإن كان ما تعطي
الدراهم فبالك تدخل الكرم أصلاً وأنا هوت راجل أن نصل متاعي ويا أخي
أن كان ما يعطيك شي فخله ولا تأخذ منه شي وإذا نفذ من المرأة أن
نمشي نجعل خلاص فيه في الكرم والغيب ومن حاجتي عندك تخبرني في

⁶ Blanco de varias palabras que no me ha sido posible suplir.

⁷ Idem.

⁸ Idem.

صحة الكرم ان كان عطيك ثمن اوش عملت وكنا⁹ ... [وارسلت لك كنا] ب
 اخر قبل هذا وتراه يصل وتعمد تمام ب[ما ذكر فيه والخريجة نصل ...

TRADUCCIÓN

Loado sea Dios.

Dirijo un saludo generoso, bueno y amplio a mi hermano Muḥammad al-Qirbilyānī, a quien Dios glorifique.

Os saluda vuestro amante hermano Yūsuf al-Qirbilyānī, a quien Dios favorezca.

Sabe, hermano, que llegaron los zapatos y que [el par] de la hija vino grande, de modo que compra otro un poquito más pequeño. Cómprame una jáquima de cuero bonita... Cómprame unos esca-pines buenos, y cómprame también las braguitas y los ovillitos para el capillo... Envíamelo, o su importe, si se recobrara. Ese tape-te que te mandé que hicieras, si podías, házmelo ahora y es mejor, pero en caso contrario fórmulame la cuenta de los dirhemes del Ru-bio, indicando lo que has gastado y lo que queda, y procura que me llegue con detalle. Respecto del alquiler de la almacería, cóbralo y mándamelo con el resto de los dirhemes del Rubio, al cual envío mi saludo. Sabe que... que no le diste nada. Esto, por parte tuya, es una injuria y una maldad tuya, aunque en vano. Tú me atribuyes menda-cidad y traición. Pues bien, si no das los dirhemes, cuídate de entrar en la viña, en absoluto. Yo soy un hombre que sé mantener mi dere-cho. Hermano, si no te da nada, déjalo y nada tomes del Rubio. Cuando termine del asunto de la mujer, yo iré a poner término al negocio de la viña y de las uvas; pero necesito de ti que me informes con sinceridad de este asunto de la viña, si te dió el precio o qué has hecho. Nosotros... Te he enviado otra carta antes de ésta. Mira si llegó y has hecho todo lo que se indica en ella. Haz llegar las alfor-jitas...

⁹ Blanco de varias palabras que no me ha sido posible suplir.

ESTUDIO DIALECTAL

FONÉTICA

Imāla.

Con expresión gráfica completa:

a) Evolución total, $\bar{a} > \bar{i}$:

kirī (kirā') °aṭī (°aṭā)
ḍibē, escrito ḍib (dābā, voz vulgar) 1ª sílaba.

b) Evolución intermedia, $\bar{e} > \bar{i}$ ¹⁰.

hēḍē, escrito hādā (hādā) lē, escrito lā (lā) mē, escrito mā (mā)

c) Con expresión gráfica abreviada:

anī, por anī (anā) kubaybit, por kubaybīt (kubaybāt)

d) Sobreentendida:

ḍibe, escrito ḍib, 2ª sílaba.

e) Sin expresión gráfica ¹¹.

kīn, escrito kān (kāna) ḥisīb, escrito ḥisāb (ḥisāb) tarī, escrito tarā (tarā)
ḥī, escrito ḥā'a (ḥā'a) salīm, escrito salām (salām) anī, escrito anā (anās)

f) Sin imāla ¹²:

hāyā sabābiṭ jalāṣ °iwār
jiyāna mar'a rāyil nā
nāqīṣ

¹⁰ Al-Qirbilyānī representa indistintamente con fatha los sonidos vocálicos a, e.

¹¹ En Alcalá, todas las voces agrupadas bajo este epígrafe aparecen afectadas por la *imāla*. A mi juicio, al-Qirbilyānī no la expresa gráficamente en estos casos por causa de la influencia que sobre él ejercían sus conocimientos del árabe clásico.

¹² Por diversas razones fonéticas que pueden verificarse en Steiger (*Contribución a la fonética del hispano-árabe*, artículo sobre la «imāla»), a ninguna de las voces que figuran bajo este epígrafe afectaba este fenómeno.

Vocales de disyunción ¹³:

laka por lek (laka)	arselti por arselť (arsaltu)
laťafa por la laťaf (laťafa)	‘aťayť-hu por ‘aťayť-h (‘aťayť-hu)

Caída de semivocal:

awaš por aw ‘aš	rihiya por rihiyya ¹⁴
ani por aní (anā)	kubaybít por kubaybít (kubaybāt)

Caída de vocal breve final:

sabābít	‘iwār	mubeyyen
tafsír	karm	ašfar

En femenino, faťa sobre tā' marbūta ¹⁵:

rihiya (رَحِيَّة)	šakíma (شَكِيْمَة)
-------------------	--------------------

Conservación de vocal en acusativo adverbial ¹⁶:

ašlan

¹³ Sobre las vocales de disyunción, cf. Georges S. Colin, *Les voyelles de disjonction dans l'arabe de Grenade au XVe siècle*, en *Mémorial Henri Basset* (Paris 1928), pp. 211-218, donde el arabista francés estudia las vocales externas terminales que aparecen en la transcripción de textos dialectales granadinos insertos por Alcalá como apéndice a su *Arte*. Como al-Qirbilyānī sólo pudo escribir las tres vocales del árabe clásico, no es posible precisar el exacto matiz de las de disyunción. De todas maneras, se halla aquí la vocal de disyunción en posiciones no registradas por Colin en los textos de Alcalá (en sufijo pronominal *b* precedido de semivocal y consonante, y en sufijo pronominal *h* ante palabra independiente con inicial consonántica). Entre el lenguaje del texto de al-Qirbilyānī y el de las transcripciones de Alcalá media un cuarto de siglo aproximadamente. Tampoco en la carta de Abenabóo, que publicó don Maximiliano Alarcón, aparece la vocal de disyunción en las posiciones antes indicadas.

¹⁴ Como advierte Dozy (*Supplément* II-27, s. *rihiyya*), Alcalá transcribió erróneamente: rikia (رَحِيَّة). Nuestro texto corrobora lo afirmado por Dozy.

¹⁵ La vocalización con faťa de la tā' marbūta, característica de nombre femenino, parece indicar aquí el sonido vocálico *a* con que se inflexionaba en árabe granadino.

¹⁶ La conservación de la vocal del acusativo adverbial está contrastada por otros ejemplos. Cf. Colin, obra citada, p. 211, nota 2.

Conservación del esquema fu^{cl} 17:

ÿohd (جهد)

*Vocalismo dialectal.**a) Cambio de vocales:*

yişal (yaşılı) ʿand (ʿinda) 18
kaḏab (kaḏibu) 19 kibir (kabiru)
tarsel (tarsilu).

b) Adición de vocales (a más de las de disyunción):

gadar (gadru)

*Consonantes.**Confusión de fonemas líquidos:*

sulaywal por suraywal 20.

Cambio de timbre:

ḏibe por dibē 21.

Sustitución de una letra por otra de idéntica articulación:

kubaybit (كِبَيْتَة) por kubaybit (كِبَيْت)

Asimilación de fonemas idénticos concurrentes en distintas palabras:

ta^ʿmelī por fa^ʿmel li yişali por yişal li.

17 A pesar de la tendencia que el árabe granadino manifiesta, no sólo a conservar el vocalismo clásico, sino a la adición de vocales breves de origen dialectal, encontramos en nuestra carta nombres de estructura trilitera movidos únicamente por la vocal inicial.

18 Alcalá vocaliza ʿind. Cf. *Arte*, p. 26, lín. 12.

19 Alcalá vocaliza ḡedbe. Cf. *Arte*, p. 310, lín. 12.

20 *Suraywal* es diminutivo de *sarawāl*, que es la forma granadina atestiguada por Alcalá. Cf. *Arte*, p. 119, lín. 2.

21 Este adverbio aparece en la carta de Abenabóo (cf. Alarcón, obra citada, p. 746) con la ortografía ديب. Alcalá transcribe dibē. Cf. *Arte*, p. 109, lín. 9.

MORFOLOGÍA

Verbo.

Pretérito:

Pers. yo: arselti, con vocal de disyunción kasra.

Pers. tu: 'amelt anfaqt

'aṭayt-ḥu, con afixo *b* y vocal de disyunción ḍamma.

Pers. él: laṭafa, con vocal de disyunción fatha ḍakar 'azz

kīn, escrito kān baqā 'aṭī-k ḡi, escrito ḡā'a

Pers. ella: waṣalat inḡabarāt²².

Pers. nosotros: kunna

No figura en el texto ninguna otra forma de pretérito.

Futuro²³.

Pers. yo: naḡ'al

nanfed

nisallem

najuss

niṣal

namšī

Pers. tu: tadjol

ta'lem

ta'mel-ah

ta'meli por ta'mel li

taḥmel-nī

tarsel-ah

tajbir-nī

ta'jod-ah

ta'ṭi

taštari²⁴

tari, escrito tarā

Pers. él: yisallem yisal, también: yiṣalī, por yiṣal li ya'ṭi-k.

No figura en el texto ninguna otra forma de futuro.

²² Según Alcalá, el árabe granadino presentaba para la 3ª persona singular de pretérito una sola forma, común a ambos géneros. Así resulta de los varios ejemplos de flexión verbal que expone en su *Arte* (cf. pp. 5, 17, 18 y 22). Sin embargo, en la transcripción de textos dialectales que inserta a continuación de la teoría gramatical, aparecen formas de persona ella de pretérito que se adaptan al paradigma del árabe clásico. Tal me parece la forma «quinet» que figura en la frase «al mara alleti quinet hobla» (*Arte*, p. 44, lín. 30) que en su primitiva versión árabe sería المرأة التي كانت حبله. Nuestro texto parece corroborar la existencia en dialectal granadino de la forma ella de pretérito.

²³ En la carta de al-Qirbilyānī no se encuentran formas de futuro incrementadas por el prefijo *k*, partícula de origen vulgar que, en algunos dialectos árabes, imprime al futuro significación de presente. Alcalá dice (*Arte*, p. 16) que dicho prefijo se usaba en dialectal granadino para dar al futuro sentido de imperfecto o pluscuamperfecto. En la carta de Abenabóo hay formas de futuro incrementadas por el citado prefijo, vocalizado *ki*, que da a dicho tiempo significación de pasado. Cf. Alarcón, obra citada, pp. 731-732.

²⁴ No encuentro esta forma registrada por Alcalá, quien para «comprar» da *nacheri*, *achareit*, *achari* (*Arte*, p. 124, lín. 26), es decir la 4ª forma de la misma raíz. Tampoco se halla en la carta de Abenabóo.

Imperativo.

Pers. tu: a'lem jalli

Pronombre «bue» en función verbal ²⁵.

El pronombre *bue* (*buwa*) se somete a flexión y funciona como cópula en oraciones cualitativas:

anā huet rāyil (anā raʕul^{un})

Artículo.

Aparece siempre bajo la misma forma que en árabe clásico.

Nombres de acción.

Conservan su morfología clásica:

ʔeld	ʔuhd	karm	ḥisib, escrito ḥisāb
jalās	šakīma	qabil	malēḥa

Se adaptan a un esquema clásico, pero con morfología distinta a su equivalente en dicha lengua:

²⁵ Alcalá nos enseña que en árabe granadino el pronombre *bue* (*buwa*) se usaba, en función de cópula y con valor idéntico al de nuestro verbo sustantivo *ser*, para la construcción de oraciones equivalentes a las que en castellano conocemos por oraciones de predicado nominal; pero en el único texto árabe dialectal español publicado hasta ahora, la carta de Abenabóo que estudió Alarcón, no aparecía atestiguado lo que afirmó Alcalá. Éste expone en su *Arte* la flexión de *bue* en función verbal de la siguiente manera: *bu*, yo soy, tú eres, aquel es; *bum*, nos somos, vos sois, aquellos son... De aquí parece deducirse que la flexión de este pronombre, usado en función verbal, sólo presenta dos formas, común la una para todas las personas del singular y la otra para todas las del plural. En otro lugar de su *Arte* (p. 11, lín. 3 y 4, y p. 14, lín. 3 y 4) encontramos que el pronombre clásico *buwa* con sus respectivos femenino y plural, ofrecía en árabe granadino las formas *bu*, *bue*, *buet*, *bi*, *bia*, *biat*, *bum* y *bumet*, y estas mismas formas hallamos usadas como cópula en la transcripción de textos, insertos a continuación de la teoría gramatical (cf. entre otros ejemplos, p. 33, lín. 23 y p. 75, lín. 17). Las formas *buet*, *biet* y *bumet* se usan con sujetos de 1ª y 2ª persona; *buet* concordando con masculino singular, *biet* con femenino singular, y *bumet* como plural común para ambos géneros. Nuestra carta ofrece un claro ejemplo de ello.

gadar (gadru) kaḍab '(kaḍibu) ²⁶.

Adoptan formas particulares por causa de los fenómenos fonéticos que les afectan, anteriormente explicados:

riḥiya, por riḥiyya kibīr (kabīr) kirī (kirā')

Rāḡil aparece con forma de participo activo, mientras que en árabe clásico adopta la de nombre de acción: raḡul^{un}.

Diminutivos.

jurayḡa sulaywal šuway kubaybit

Comparativos y nombres de color.

'ašfar 'ājar 'ašgar

Participio.

raḡil (raḡul^{un}) nāqış, en la expresión adverbial bi-nāqış (bi-l-nāqış)
mubeyyen muḡammad muḡibb.

Nombres irregulares.

ibne ajo Allāh

Género y número.

Todos los femeninos aparecen con la terminación clásica tā' marbūṭa. Cuando ésta va vocalizada, lleva invariablemente fatha.

Plural sano femenino: kubaybit كُبَيْتَةٌ por kubaybīt كُبَيْيْت (kubaybāt).

Plural fracto quadrisilábico: sabābiṭ darāhim.

Prónombres personales y sus afijos.

Yo: anī, a veces escrito ani y anā. Afijo: ī y nī.

Tú: ente. Afijo: ḡ y ḡa, con vocal de disyunción fatha.

²⁶ Sobre la vocalización de esta voz en otros textos arábigo granadinos, cf. *supra*, nota 19.

Él: *buet*, usado en función verbal. Afijo: *b* y *bu*, con vocal de disyunción *ɸamma* ²⁷.

Ella: No aparece el pronombre, pero sí su afijo, *ah*, en las expresiones: *ta^cmel-ah*, *tarsel-ah* y *ta'jod-ah* ²⁸.

Nosotros: No aparece el pronombre, pero sí su afijo: *nā*.

Vosotros: No aparece el pronombre, pero sí su afijo: *kum*.

Ellos y ellas: No aparecen en el texto ni los pronombres, ni sus afijos.

Demostrativos y relativos.

Hēdē aparece usado como forma común para ambos géneros, con valor de adjetivo en la frase: *wa-hēdē az-zarbiya* y con valor de pronombre en la frase: *wa-hēdē min-k*.

Alledī aparece usado también como forma común para ambos géneros: *az-zarbiya alledī arselti laḳa* ²⁹.

Figuran además en el texto el indefinido *mē* y el interrogativo *aš*, este último en la dicción *awaš* por *aw 'āš*.

Adverbios, conjunciones, preposiciones e interjecciones.

Adverbios de negación: *mē*, *lē*; de tiempo: *idē*, *dībē*.

Expresiones adverbiales: *ašlan*, *bi-nāqış* (*bi-l-nāqış*).

Conjunciones inseparables. Copulativas: *we*, *fa*.

Conjunciones independientes. Disyuntiva: *aw*, en la dicción *awaš*. Condicional: *en*. Subjuntiva: *enne*.

Preposiciones inseparables: *bi*, *li*.

²⁷ El afijo clásico *bu* se escuchaba *u* en árabe granadino (fonema que se conserva en marroquí), salvo cuando le precedía sonido de *i*. Entonces era una aspiración, que Alcalá representa por *b* (*Arte*, p. 12).

²⁸ El afijo clásico *bā* se escuchaba *ah* en árabe granadino (fonema que Alcalá representa por *a*), salvo cuando le precedía sonido vocálico, en cuyo caso sonaba *ba*. Estos fonemas se conservan en árabe marroquí.

²⁹ Alcalá nos enseña que cuando el antecedente del relativo es nombre femenino se emplea la forma *alleti* (cf. *Arte*, p. 14. lín. 5). Encontramos, efectivamente, esta forma en los textos dialectales transcritos por aquél. Como se puede advertir, al-Qiriblyānī no usa dicha forma.

Preposiciones independientes: [°]*alè*, [°]*and* ([°]*inda*), *gayr*, *fī*, *qabl*, *ma[°]a* y *min*, todas de origen clásico y, además, la de origen dialectal *mità*³⁰.

SINTAXIS

Concordancia de *bēdē* y *alledī* con nombre femenino, como acabo de explicar, y construcción de *enne* con futuro: *enne ta[°]mel-ab*.

LUIS SECO DE LUCENA PAREDES.

³⁰ Sobre el origen de esta preposición, cf. Dozy, *Supplément*, II, 567, sub متاع.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXXVI

SUMARIO: *Recherches sur la «Porte de la Trahison» dans la fortification hispanique*, por Robert Ricard. — *El mihrāb almohade de Mértola (Portugal)*, por L. T. B. — *La techumbre mudéjar de la iglesia vieja de Godella (Valencia)*, por L. T. B.

RECHERCHES SUR LA «PORTE DE LA TRAHISON» DANS LA FORTIFICATION HISPANIQUE

LA *Porte de la Trahison* apparaît fréquemment dans l'ancienne fortification hispanique — j'entends par ce mot la fortification de la Péninsule ibérique et de l'Afrique hispano-mauresque. Les informations rassemblées ici montreront d'abord l'importance du nom et de la chose au Portugal, en Espagne et en Afrique du Nord ¹. Elles permettront ensuite de préciser le sens et l'origine de l'expression. Si nous partons du Portugal, c'est parce que nous avons fait sur ce pays une enquête particulièrement systématique ².

¹ Cet article est le développement d'une note publiée dans *AL-ANDALUS*, XIII, 1948, pp. 472-474. Nous laissons aux spécialistes l'étude proprement archéologique de la *P. de la T.*

² L'inventaire des *Portes de la Trahison* au Portugal est facilité par la riche illustration de l'*História de Portugal* dirigée par MM. Damião Peres et Eleutério

I: Portugal.

La *Porte de la Trahison* existe ou existait à travers tout le Portugal, du Minho jusqu'à l'Algarve, dans beaucoup de châteaux et d'enceintes.

«A tout seigneur tout honneur». Le premier à citer est le château de Guimarães, dont on trouve facilement des plans ¹. La *Porta da Traição* est percée au nord-est de l'enceinte, à demi-symétrique à la porte principale ou *porta nobre* — nom également significatif — qui donne à peu près au sud-ouest. Dans le Minho, le château de Melgaço, situé sur le fleuve, juste à la frontière espagnole et reconstruit en 1263, nous dit-on, sur l'ordre du roi Alphonse III, possède de même une *Porta da Traição* ².

Vient ensuite ce que l'on peut appeler le groupe de la Beira Alta: le château de Marialva ³, le château de Trancoso, avec sa *Porte de la Trahison* qui donne au nord sur le faubourg et qui est également qualifiée de *porta falsa* ⁴; le château de Li-

Cerdeira et publiée à Barcelos, comme par les indications souvent très précises du *Guia de Portugal* de la B. N. de Lisbonne (3 vol., 1924, 1927, 1944; il manque malheureusement le volume correspondant au Portugal septentrional). Pour l'étude sur place, je dois exprimer ma très vive reconnaissance à l'*Instituto de Alta Cultura* de Lisbonne, qui a bien voulu me confier une mission au Portugal en avril 1953.

¹ Voir Luís de Pina, *O Castelo de Guimarães*, Gaia 1933 (Edições Pátria, Estudos nacionais sob a égide do Instituto de Coimbra). En tête on trouve un plan du château dressé en 1932 par le père de l'auteur, le capitaine Luís de Pina, et analogue à celui de l'*História de Portugal*, mais plus détaillé. Les pp. 54-56 donnent une description précise de la *P. de la T.*, mais ne précisent pas le sens et l'origine de l'expression. Voir aussi les dessins fig. 27 et 28 et la photographie fig. 41. Dans l'*História de Portugal* citée à la note précédente, voir t. I, Barcelos 1928, pp. 484-486, 491 et 493.

² Voir Damião Peres et Eleutério Cerdeira, *História de Portugal*, t. II, Barcelos 1929, pp. 116-117 et p. 265. La photographie de la p. 116 est particulièrement caractéristique de la *P. de la T.* et de sa situation.

³ *História de Portugal* citée, t. V, Barcelos 1933, p. 22. Le château de Marialva se trouve au nord de Trancoso et légèrement au sud de Meda (voir *Guia de Portugal*, t. III, pp. 972-973).

⁴ Cf. *Guia de Portugal*, t. III, p. 961; la notice indique: «a costumada

nhares¹; et enfin l'enceinte de Viseu, où la *Porta da Traição*, ou «Porta da Senhora das Angústias», a été démolie en 1814².

Le centre du Portugal nous apporte quatre exemples. Les moins importants et les moins étudiés sont ceux des châteaux de Penela et d'Ourém³. Il y a plus à dire sur Coimbre et sur Leiria. La *Porta da Traição* (appelée aussi *Arco*) de Coimbre a été démolie en 1836. Elle se trouvait à un des angles de la muraille, vers le sud-est, au-dessus de la *Couraça de Lisboa*⁴. Elle avait d'abord été connue sous le nom de *Porta de Genicoca*, à cause de la proximité de terrains appelés autrefois *sítio de Genicoca*, et auparavant, suppose M. Fernandes Martins, sous celui de *Porta de Iben Bodron*. Le nom a donné naissance à une tradition légendaire sur la prise de Coimbre en 1064 par Fernando el Magno: c'est par cette porte que, grâce à une ruse, des soldats chrétiens se seraient introduits dans la place. En réalité, le nom, bien qu'ancien, est sensiblement plus récent. On doit noter qu'à Coimbre la *P. da T.* était une porte de l'enceinte, et non du *Castelo* ou de l'*Alcáçova*⁵. Quant à la porte

porta falsa para o arrabalde (*Porta da Traição*). Voir aussi Général João de Almeida, *Roteiro dos monumentos militares portugueses*, t. I, Beira, Lisbonne 1945, p. 343; le plan de la forteresse de Trancoso reproduit à cette page (c'est dans doute celui de Duarte de Armas) indique bien la *P. da T.*, qui est tournée vers le nord. Elle serait appelée aujourd'hui le *bueirinho* (A. Vieira de Almeida, *O Castelo de S. Jorge de Lisboa*, 2^e éd., Lisbonne 1937, pp. 55-56).

¹ Au sud de Celorico da Beira; cf. *Guia de Portugal*, t. III, p. 874.

² Cf. A. de Lucena e Vale, *Viseu monumental e artístico*, 1949 (Edição da Câmara Municipal de Viseu), p. 41 et p. 43. La *P. da T.* est simplement mentionnée dans A. de Amorim Girão, *Viseu, Estudo de uma aglomeração urbana*, Coimbre 1925, p. 65.

³ Sur Penela (Beira Litoral), cf. *Guia de Portugal*, t. III, pp. 361-363, et Jorge das Neves Larcher, *Castelos de Portugal*, t. II, *Distrito de Coimbra*, Coimbre 1935, pp. 370-372; sur Ourém (Extremadura), cf. *Guia de Portugal*, t. II, pp. 502-505.

⁴ Cf. AL-ANDALUS, XIX, 1954, pp. 151-152.

⁵ Sur Coimbre, voir Larcher, *Castelos de Portugal*, t. II, pp. 65-66, 156-157 et 175-176, et surtout Alfredo Fernandes Martins, *A Porta do Sol, Contribuição para o estudo da cerca medieval coimbrã*, Coimbre 1952, p. 12, p. 17, pp. 31-34 et p. 37 (rassemble toute la documentation antérieure sur la topographie ancienne de Coimbre).

du château de Leiria, qui, elle, existe encore, mais restaurée, c'est de beaucoup celle qui a été le mieux étudiée, grâce à une brochure de M. José Saraiva ¹. Il n'est pas inutile de résumer rapidement cet auteur. Il précise que la *P. da T.* est une poterne qui fait communiquer le château (*castelo*) directement avec la campagne sans passer par la ville. Une tradition légendaire, due au nom de la porte et comparable à celles de Coimbre et de Badajoz, veut que les soldats du roi Afonso Henriques se soient introduits par cette poterne lors de la reconquête de la ville. M. Saraiva fait ensuite quelques remarques générales sur la *P. de la T.* Les châteaux, nous dit-il, possédaient au moins deux portes, la porte principale, habituellement fermée pour éviter les surprises, et, sans compter les issues souterraines qui existaient parfois, une petite porte d'accès difficile et de défense facile, surélevée par rapport au sol et desservie par une échelle. Elle devait donner directement sur la campagne, parce que les habitants de la ville et la garnison du château ne vivaient pas toujours en bonne intelligence, et celle-ci devait pouvoir communiquer librement avec l'extérieur ².

Le château S. Jorge à Lisbonne possédait une *P. da T.* mentionnée par le chroniqueur Fernão Lopes; sa situation et ses fonctions étaient comparables à celles de la porte de Leiria ³.

L'Alentejo présente un nombre relativement élevé d'exem-

¹ José Saraiva, *Leiria*, Porto 1929 (*Monumentos de Portugal*, n° 6), spécialement pp. 44-47; la *P. da T.* est bien indiquée sur le bon plan qui se trouve en tête de la brochure. Larcher (*Castelos de Portugal*, t.I, *Distrito de Leiria*, Lisbonne 1933, p. 137) ne fait que reproduire Saraiva, d'ailleurs en le citant.

² Saraiva rappelle Evora et le texte de Fernão Lopes (voir plus loin), et souligne la fréquence du nom en Espagne et au Portugal (p. 46). *The Traitors' Gate* d'Angleterre, qu'il évoque dans le même passage, ne semble pas avoir, du moins à la Tour de Londres, la même signification que dans la Péninsule hispanique: c'était la porte par où passaient les «traîtres», soit pour rejoindre leur prison, soit pour être menés à l'échafaud.

³ Cf. A. Vieira da Silva, *O Castelo de S. Jorge de Lisboa*, Estudo histórico-descriptivo, 2^e éd., Lisbonne 1937, pp. 55-57. Le passage de Fernão Lopes cité par cet auteur est au ch. XLI (et non XLII) de la *Crónica de D. João I* (éd. Braamcamp Freire, [Lisbonne] 1915, p. 70).

ples de *P. da T.*: le château de Mourão ¹; le château d'Alandroal, construit sous D. Dinis de 1294 à 1298; le château d'Olivença, édifié également sous D. Dinis, en 1306, et remanié sous Jean II, à partir de 1488, et où la *P. da T.*, orientée au nord et actuellement bouchée, portait aussi le nom de *P. do Retiro* ou *do Socorro*; et le château d'Elvas ². A Evora, la *P. da T.* a disparu, mais son existence est attestée par un texte très instructif de Fernão Lopes, au ch. XLIV de sa *Crónica de D. João I.* Lors de la révolution de 1383, la garnison du château d'Evora soutenait la cause de Leonor Teles, tandis que les habitants de la ville étaient partisans du Maître d'Avis (c'est le type de ces conflits auxquels M. Saraiva fait allusion à propos de Leiria). Les habitants menaçaient de brûler vifs les femmes et les enfants des défenseurs, qui se trouvaient en leur pouvoir, si ceux-ci ne livraient pas le château. Les défenseurs durent se soumettre, et, dit Fernão Lopes, «forom lamçados fora per a porta da treição, »teemdo çarradas todallas portas da çidade, rreçeamdosse que os »nom fossem rroubar o poboo meudo depois que sahissem». Ce passage montre que la *P. da T.* permet d'évacuer *directement* la garnison vers la campagne sans qu'elle ait à traverser la ville et sans qu'elle risque d'être molestée par la populace, et cela est bien confirmé par les mots importants: *teemdo çarradas todallas portas da çidade*. Le château fut ensuite détruit et incendié ³.

En Algarve, on ne peut alléguer que le cas de Silves, mais il est particulièrement bien connu. Cette ville conserve encore aujourd'hui une vaste enceinte et un château, ou citadelle, qui

¹ Hypothétique; je considère comme une *P. da T.* la porte dont la photographie se trouve dans l'*História de Portugal*, t. II, p. 273.

² Sur Alandroal, cf. *Guia de Portugal*, t. II, p. 129; sur Olivença, *ibid.*, p. 451; sur Elvas, *Boletim da Direcção geral dos edifícios e monumentos nacionais*, n° 54, décembre 1948, *Castelo de Elvas*, p. 23.

³ Voir Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, ch. XLIV, éd. B. F., p. 78, et éd. Porto, vol. I, 1945 (Livraria Civilização), p. 89. Cf. aussi Túlio Espanca, *Fortificações e Alcaidarias de Evora*, s. d. (t. à p. de «A Cidade de Evora»), pp. 53, 55, 62 et 64; cet érudit date du 11 janvier 1384 les événements rapportés par Fernão Lopes.

comprend une *P.* (ou *Postigo*) *da T.* orientée au nord. A cette porte s'attache une tradition mentionnée fréquemment: après la reconquête définitive de Silves sous Alphonse III en 1249, le dernier roi musulman de l'Algarve, appelé par les auteurs *Albomafem* ou *Aben Afan*, aurait essayé de rentrer secrètement dans la citadelle par le *Postigo da T.*; mais il l'aurait trouvé fermé ou gardé, et sa tentative aurait ainsi échoué ¹.

II: Espagne.

Pour débayer le terrain, signalons d'abord qu'il existait peut-être une *P. de la T.* à Cáceres. L'enceinte de cette ville présente en effet un *Arco del Socorro* qui a tous les aspects d'une *P. de la T.* On vient de voir d'ailleurs qu'à Olivença la *P. da T.* est également appelée *P. do Socorro*. Mais on ne peut rien affirmer, parce que l'*Arco del Socorro* de Cáceres est flanqué de deux tours avancées (*albarranas*) et qu'il y a un *postigo* à un autre endroit ².

En revanche, il n'y a aucun doute à Badajoz et à Zamora. A la *Puerta de la Traición* de Badajoz se rattachent deux traditions relatives aux conflits péninsulaires, dans lesquels cette place frontière a forcément toujours joué un rôle primordial. La première est l'accident survenu au roi de Portugal Afonso Henriques en 1169: alors qu'il franchissait cette porte, il fut serré contre elle par son cheval et, blessé à la jambe, il tomba entre les mains de son gendre le roi de León. On doit relever tou-

¹ Sur le château de Silves en général et sa *P. da T.*, cf. *História de Portugal*, t. II, p. 136, *Guia de Portugal*, t. II, p. 267, et Pedro Mascarenhas Júdice, *A Sé e o Castelo de Silves*, Gaia 1934 (Edições Pátria), spécialement p. 52 et photographie pp. 64-65. La *P. da T.* est orientée vers le nord; elle donnait directement accès à la citadelle. Sur l'histoire de l'ancien roi musulman, on ajoutera Garcia Domingues, *História luso-árabe*, Lisbonne 1945, p. 280; depuis la publication de cet ouvrage, cette tradition est apparue également dans la *Crónica do Rei D. Afonso III*, ch. X, publiée par le P. Silva Tarouca, *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal*, vol. I, Lisbonne 1952, pp. 269-271.

² Voir AL-ANDALUS, XIII, 1948, plan entre les pp. 462-463 (dans Leopoldo Torres Balbás, *Cáceres y su cerca almohade*).

tefois que, d'après M. Leopoldo Torres Balbás, la porte en question ne serait pas celle de la Trahison. La seconde tradition concerne la prise de Badajoz par les Portugais en 1396: c'est par la *P. de la T.* qu'ils auraient pénétré dans la place, et de cet épisode, suivant une étymologie très fréquente, viendrait le nom qu'elle portait. Selon la mise au point de M. Torres Balbás, la *P. de la T.* de Badajoz aurait disparu au XVII^e ou au XVIII^e siècle. Elle aurait été située près du pont sur le Guadiana et de l'actuelle *Puerta del Puente* ou *de las Palmas*, appelée aussi *Puerta Nueva*. Il faut seulement remarquer que l'actuel *Postigo*, considéré par certains comme l'ancienne *P. de la T.*, répond bien par sa situation et son caractère au type habituel de la *P. de la T.*; mais M. Torres Balbás repousse cette identification¹.

Plus célèbre encore est la *P. de la T.* de Zamora, car son nom est étroitement lié au meurtre du roi Sancho par Vellido Adolfo et à la fortune de cet épisode dramatique dans la littérature castillane. C'est par cette porte que Vellido Adolfo se vante de s'emparer de Zamora (ce qui pouvait être regardé comme une trahison envers les habitants), et c'est par cette porte qu'après le meurtre il se réfugie dans la ville. Nous n'avons pas à juger si l'acte de Vellido Adolfo fut ou non une véritable trahison, mais il n'est pas douteux que, du côté castillan, son geste fut unanimement interprété et condamné comme tel: *per prodicionem proditorie*, disent les chroniqueurs en leur latin, et le *Romancero* comme le théâtre, en particulier la seconde partie des *Mocedades del Cid*, leur font écho fidèlement. On ne peut pas lire, en particulier, la *comedia* de Guillén de Castro sans être frappé de toute l'ambiance de trahison dans laquelle baignent les événements et les personnages et qui contribue si puissamment à donner à la pièce sa vigueur dramatique. Cette ambiance déborde l'acte et la personne de Vellido Adolfo,

¹ Voir principalement Leopoldo Torres Balbás, *La alcazaba almohade de Badajoz*, dans *AL-ANDALUS*, VI, 1941, pp. 168-203, plus particulièrement pp. 169-170, 176-177 et 189-190. Sur les événements de 1396, on ajoutera Saraiva, *Leiria*, p. 45, et Luis Suárez Fernández, *Algunos datos sobre política exterior de Enrique III*, dans *Hispania*, X, 1950, p. 571.

puisque c'est la ville tout entière, comme dans le *Romancero* d'ailleurs, qui finit par être accusée de trahison. Ainsi s'établit un lien presque consubstantiel entre la ville de Zamora et le crime de trahison ¹. Nous verrons plus loin les conclusion que l'on peut tirer de tout cela.

Un document publié récemment atteste enfin, du moins si l'on suit la traduction castillane, l'existence d'une *P. de la T.* à Palma de Majorque en 1232, peu après la reconquête ².

III: Afrique du Nord.

L'enquête a porté presque exclusivement sur le Maroc. Dans ce pays, il importe de distinguer les places portugaises et les villes de tradition hispano-mauresque. Nous commencerons par les premières, qui apportent une documentation relativement copieuse, car seuls El-Ksar es-Şegîr et Safi ne semblent pas avoir possédé de *Porte de la Trahison*.

Mais cette documentation demeure très inégale en quantité et en valeur. C'est ainsi que la *P. de la T.* de Tanger est mentionnée rarement par les textes connus. Je ne l'ai relevée que dans une lettre du gouverneur portugais D. João de Meneses au mi-

¹ Sur le cas de Zamora, cf. Cesáreo Fernández Duro, *Romancero de Zamora*, Madrid, [1880], pp. 47-48, les notes de Víctor Said Armesto aux *Mocedades del Cid*, dans Clás. cast., n° 15, pp. 182-183 et 194-195, et Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid*, 4^e éd., vol. I, Madrid 1947 (= *Obras completas*, t. VI), p. 178 (vue de la ville avec l'indication du *Portillo de la Traición*) et pp. 182-184. Pour le *Romancero*, voir plus spécialement les nos 777, 778 et 779 de Durán (t. I). Pour toutes les traditions relatives aux événements, cf. Menéndez Pidal, *L'épopée castillane à travers la littérature espagnole*, trad. Henri Mérimée, Paris 1910, pp. 64-66, 72, 76 et 78 (l'édition espagnole, beaucoup plus récente, ne m'a pas été accessible), et surtout Carola Reig, *El Cantar de Sancho II y cerco de Zamora*, Madrid 1947, en particulier pp. 22-24, 46, 63-64, 135-136, 211, 247-250, 286-289, 300-302, 351-353 et les deux photographies à la fin.

² Communication amicale de M. Torres Balbás; je suis la traduction de M. Jaime Busquets Mulet, *El código latino-arábigo del Repartimiento de Mallorca (texto árabe)*, dans *Homenaje a Millás Vallicrosa*, t. I, Barcelona, C. S. I. C., 1954, pp. 282-283 (= 40-41).

nistre du roi Sébastien Pedro de Alcáçova Carneiro, datée du 19 août 1566, et dans la tardive *Historia de Tangere* de Fernando de Meneses¹. Elle semble impossible à localiser aujourd'hui dans l'état actuel des lieux. Peut-être était-elle antérieure à l'occupation portugaise, car, avant la prise de la ville en 1471, les chroniques portugaises y mentionnent un *postigo de Gurer*, *Gurrer* ou *Guyrer*, dont le nom étrange, à supposer que les textes soient sûrs, pourrait être une déformation de l'expression arabe *Bāb al-Gadr*².

De même on constate avec surprise qu'à Arzila la *P. de la T.* ne figure ni dans les *Anais de Arzila* de Bernardo Rodrigues, pourtant si riches en renseignements précis et concrets, ni dans les documents, relativement peu nombreux du reste, que groupe la collection des *Sources inédites de l'histoire du Maroc*. Aussi est-elle également absente de la commode étude topographique de M. Adolfo L. Guevara, *Arcila durante la ocupación portuguesa* (Tanger, 1940), fondée essentiellement sur l'ouvrage de Bernardo Rodrigues. Elle existait cependant, à en croire Damião de Góis, qui, sans doute, n'a travaillé que de seconde main, mais qui ne peut l'avoir inventée. Góis en parle deux fois, dans deux livres différents et avec des détails instructifs. Il en parle dans la *Crónica de D. Manuel* (Liv. II, ch. 29), à propos du siège que la place subit en 1508. Les Portugais durent abandonner le bourg aux assaillants et se réfugier dans la citadelle pour continuer la résistance. Quand une escadre arriva au secours des assiégés, le gouverneur fit ouvrir la *P. de la T.*, et lança par là une petite troupe pour avertir le commandant de l'escadre que c'était le moment de débarquer ses forces. Góis place la *P. de la T.* «entre la citadelle et l'Albacar», et son tex-

¹ Cf. *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Portugal, t. V, Paris 1953, p. 111, n. 1, et Fernando de Meneses, *Historia de Tangere*, Lisbonne 1732, Liv. II, § 2 (trad. française dans Robert Ricard, *Un document portugais sur la place de Mazagan au début du XVII^e siècle*, Paris 1932, p. 70; cf. aussi la traduction espagnole du P. Buenaventura Díaz, O. F. M., Tanger [1940], p. 54).

² Cf. Robert Ricard, *Le Maroc septentrional au XV^e siècle d'après les chroniques portugaises*, § 29, 36 et 42, dans *Hespéris*, 1936, pp. 119, 127 et 133, et dans *Etudes sur l'histoire des Portugais au Maroc*, Coimbre 1955, pp. 53, 64 et 74.

te montre clairement qu'elle faisait communiquer directement la citadelle avec la plage. Il ne montre pas moins clairement le rôle joué par cette porte dans le «secours» de la place ¹. L'autre passage se trouve dans la *Crónica do Príncipe D. João* (ch. xxv) à propos de la prise de la ville par les Portugais en 1471, et il n'est pas moins intéressant. Le chroniqueur rapporte que, dès l'occupation de la citadelle, le roi Alphonse V ordonna de surveiller très étroitement «la porte secrète, que nous appelons de la Trahison», pour empêcher les Maures de s'enfuir par là ². Comme Góis n'est jamais allé à Arzila, d'ailleurs évacuée par les Portugais (1550) au moment où il écrivait, l'explication la plus naturelle, c'est qu'il a eu recours ici à des sources distinctes des *Anais* de Bernardo Rodrigues ³. Mais, si l'on admet que la *P. de la T.* a bien existé — et nous n'avons aucun motif de penser le contraire —, on ne peut rendre compte de la différence entre les deux auteurs qu'en supposant que la *P. de la T.* apparaît dans les *Anais* sous un autre nom. L'étude des lieux n'autorise qu'une seule hypothèse: il faut identifier la *P. de la T.* de Góis avec la *Porta da Ribeira* de Bernardo Rodrigues, car celle-ci faisait communiquer directement la citadelle avec la plage⁴.

Les places jumelles d'Azemmour et de Mazagan possédaient l'une et l'autre une *P. de la T.* Celle d'Azemmour ne m'est connue que par un récit de Fr. Luís de Sousa dans ses *Anais de D. João III* (2^e partie, Liv. I, ch. 14) ⁵. Au printemps de 1541,

¹ Le lecteur français pourra se reporter à ma traduction, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, Rabat 1937, p. 48 et p. 257.

² Cf. éd. Gonçalves Guimarães, Coimbre 1907, p. 77, et Ricard, *Maroc septentrional*, § 43 (*Hespéris*, 1936, p. 134, et *Etudes*, Coimbre 1955, pp. 75-76). Ce passage implique que le nom de la *P. de la T.* fut donné par les Portugais. Ce n'était peut-être pas son nom arabe. En tout cas, la mention de la *P. de la T.* en 1508 prouve qu'il s'était maintenu après la prise de la ville. La question est de savoir — il est impossible d'y répondre — dans quelle mesure la porte portugaise recouvrait la porte antérieure.

³ Góis n'a utilisé Bernardo Rodrigues que pour sa quatrième partie (cf. David Lopes, dans son édition des *Anais de Arzila*, t. I, Lisbonne 1915, p. xxxi).

⁴ Voir le plan à la fin de l'ouvrage cité de Adolfo L. Guevara.

⁵ Voir ma traduction, *Les Portugais et l'Afrique du Nord de 1521 à 1557*, Lisbonne-Paris 1940, p. 155.

le gouverneur D. Fernando de Noronha se vit aux prises avec une mutinerie de la garnison, dont la solde n'avait pas été payée. Il demanda l'aide du gouverneur de Mazagan, Luís de Loureiro. Celui-ci fit semblant de lui envoyer un convoi de caisses d'argent, et les mutins, obligés de quitter leurs armes au moment où ils se présentèrent pour toucher la solde annoncée, furent aussitôt arrêtés et punis. Le texte précise que D. Fernando de Noronha reçut les caisses «par la Porte de la Trahison de la citadelle». Il est à présumer que cette porte était orientée vers Mazagan — c'est ce que le texte paraît insinuer et c'est l'hypothèse la plus vraisemblable —, mais, dans l'état actuel de l'enceinte d'Azemmour, il ne semble pas possible de la localiser avec précision ¹. On est dans une incertitude presque aussi grande pour la *P. de la T.* de Mazagan. Cette porte n'est signalée également qu'une fois, dans une lettre adressée à Jean III, le 18 juillet 1542, par l'architecte João de Castilho, et ce passage n'indique pas clairement sa situation ². Il y a cependant lieu de supposer qu'elle était orientée vers Azemmour et les dunes (*medãos*) qui s'étendent entre les deux villes, car c'était le seul côté de Mazagan qui communiquait directement avec la terre, sans fossé susceptible d'être rempli d'eau ³. Si l'on pense au rôle joué par les *P. de la T.* dans les secours et les communications, il est naturel, au surplus, que celle d'Azemmour ait été tournée vers Mazagan, et celle de Mazagan vers Azemmour.

¹ L'enquête qu'a bien voulu faire pour moi M. Darlet, alors directeur de l'école musulmane de garçons d'Azemmour, avec une obligeance dont je le remercie, n'a donné aucun résultat précis et sûr. Il règne sur ce point à Azemmour des traditions confuses et impossibles à vérifier.

² Cf. *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Portugal, t. IV, Paris 1951, pp. 73-74. Cette lettre était déjà connue par Sousa Viterbo et par Vergílio Correia (*ibid.*, p. 74, n. 3).

³ Sur le *medãos*, cf. *Sources inédites*, Portugal, t. IV, p. 12 et n. 1. — A ma connaissance, on ne signale à Safi aucune *P. de la T.* On y signale simplement une *porta falsa* (Jerónimo de Mendoça, *Jornada de Africa*, Bibliotheca de Classicos Portuguezes, 2 vol., Lisbonne 1904, t. II, p. 11). On sait que ce terme est généralement synonyme de *P. de la T.* De fait, d'après Mendoça, les gens de Safi assiégés utilisent cette porte pour opérer une sortie nocturne. Cet épisode se place lors du siège de Safi fin 1510 - début 1511.

La *Porte de la Trahison* de Santa Cruz du Cap de Gué (Agadir) est celle qui revient le plus souvent dans nos textes. Nous en avons au moins trois mentions. Le 16 janvier 1525, une lettre du gouverneur António Leitão de Gamboa à Jean III nous apprend qu'un renégat portugais, repent, est venu se réfugier dans la place par la *P. de la T.* de la citadelle ¹. Le 2 avril 1541, une lettre du gouverneur D. Gutierre de Monroy au même Jean III nous apprend que, pendant le siège, les Portugais tentèrent une sortie par la *P. de la T.* ². Mais celle-ci joue surtout un rôle important dans les incidents tragiques qui se déroulèrent à Santa Cruz au printemps de 1533 et qui sont relatés dans la chronique anonyme découverte et traduite par Pierre de Cenival ³. Le gouverneur Simão Gonçalves da Costa avait commis l'imprudence d'accorder une confiance sans réserve à un Maure converti qu'on appelait Diogo. Il était allé jusqu'à lui remettre les clefs de tout, et en particulier celles de la *P. de la T.* du château, «laquelle, dit l'auteur anonyme, était dans le fossé, et on allait par là à la plage et à la campagne». Diogo s'entendit avec d'autres Maures pour tuer le gouverneur pendant qu'il ferait la sieste et ouvrir la *P. de la T.* au Chérif; des Maures qui s'étaient réfugiés dans la place portugaise participèrent au complot. Celui-ci finalement échoua. Le malheureux gouverneur fut bien assassiné, mais une femme qui s'aperçut de ce qui se passait donna l'alarme en criant: Trahison ! — et la Porte ne fut pas ouverte au Chérif ⁴. Cette histoire indique assez clairement la situation et la fonction de la *P. de la T.* On remarquera que son ambiance n'est pas sans évoquer quelque peu celle du meurtre du roi Sancho par Vellido Adolfo sous les murs de Zamora.

* * *

¹ *Sources inédites*, Portugal, t. II, 1^e partie, Paris 1939, p. 338.

² *Ibid.*, t. III, Paris 1948, p. 369. Voir aussi p. xvii.

³ Pierre de Cenival, *Chronique de Santa Cruz du Cap de Gué (Agadir)*, Paris 1934, pp. 56-57 et 60-61.

⁴ Cf. aussi Joaquim Figanier, *História de Santa Cruz do Cabo de Gué (Agadir)*, Lisbonne 1945, p. 74 et p. 152, et *Hespéria*, 1946, p. 100.

Pour les villes de tradition hispano-mauresque, nous devons citer Ceuta, Larache et Marrakech. Il s'agit, dans le cas, de la Ceuta musulmane, avant la prise de la ville par les Portugais en 1415. La description arabe de Ceuta peu antérieure à cet événement qui a été publiée par M. Lévi-Provençal et traduite en portugais par M. Figanier présente un trait notable: les *P. de la T.* y sont signalées au pluriel, avec les autres portes et les passages souterrains ¹. Le terme — *bāb al-gadr* — a donc dans ce contexte un sens générique et sert à désigner non pas telle ou telle porte déterminée, mais des portes d'un type particulier. C'est ce que M. Lévi-Provençal a déjà fait observer à propos de cette description. On ne se trouve plus, écrit-il, devant un nom propre, et, pour lui, l'expression s'appliquait très probablement à «une poterne basse ouverte directement dans l'épaisseur du rempart, et par laquelle un prince assiégé avait le moyen de tenter de s'échapper dans la campagne au moment où l'ennemi pénétrait dans sa ville» ².

Cette observation se trouve confirmée à Larache, où l'expression n'est plus, cette fois, employée au pluriel, mais précédée de l'article indéfini — ce qui revient au même. Peu après la prise de Ceuta en 1415, les Portugais firent une incursion contre Larache, et le chroniqueur Zurara nous raconte que les Maures, devant l'attaque, se réfugièrent dans la citadelle, d'où ils s'enfuirent ensuite «por huma porta de traição, que aquella Fortaleza tinha...» ³.

A Marrakech, au contraire, nous retrouvons l'emploi classique dans les deux passages où Diego de Torres consigne l'existence de la *P. de la T.* Le premier figure dans une brève énumération des portes de Marrakech qui finit par ces mots: «en Alcaçava la puerta, que llaman de la traición al medio día». Le second figure dans un épisode de la rivalité entre les deux frères

¹ Voir Joaquim Figanier, *Descrição de Ceuta muçulmana no século XV*, dans *Revista da Faculdade de Letras* (Lisbonne), XIII, 1947, p. 40.

² E. Lévi-Provençal, *Islam d'Occident*, Paris 1948, p. 53, et note 78 (p. 73).

³ Zurara, *Crónica de D. Pedro de Meneses*, Liv. I, ch. 58, dans Correa da Serra, *Coll. de livros ineditos de h. portugueza*, t. II, Lisbonne 1792, p. 403.

et Chérifs fondateurs de la dynastie sa'dienne, Ahmad al-A'ra'y et Muḥammad al-Ṣayj. Le premier, battu à la bataille d'al-Qāhira en 1543, essaya de rentrer dans Marrakech déjà occupé par les forces de son frère. Mais on l'avertit que sa tentative était inutile et dangereuse, et il s'en retourna en piquant des deux. Ce fait, qui paraît certain, doit être rapproché de la tradition, beaucoup moins sûre, relative à la tentative d'*Aben Afan* à Silves. Diego de Torres donne à cette occasion la même indication que dans le premier passage: «una puerta falsa del Alcaçava que sale al »medío día llamada de la traición...»¹.

La *P. de la T.* est donc, comme d'habitude, une porte de la citadelle ou Qaṣba, ici tournée vers le sud. Il est aujourd'hui impossible de la localiser et, sous ce rapport, le témoignage de Diego de Torres soulève une difficulté. Dans le premier passage, en effet, qui est purement topographique, il veut manifestement parler de la Qaṣba sa'dienne, dont la construction, qui dura de 1578 à 1593, est à peu près contemporaine de son livre, publié à Séville en 1585. Mais le fait qu'il rapporte dans le second se place en 1543, plus de trente ans avant le commencement des travaux. Faut-il en conclure que, par un anachronisme inconscient, il a transporté en 1543 une porte qui n'existait que de son temps? Faut-il en conclure, au contraire, qu'en construisant la nouvelle Qaṣba à partir de 1578 on conserva la *Porte de la Trabison* au même endroit et avec le même caractère? Il est d'autant plus difficile de choisir entre ces deux hypothèses qu'aujourd'hui le nom s'est perdu et qu'on ne semble pas connaître d'autres textes que celui de Diego de Torres².

Avant de quitter le Maroc, rappelons qu'une *Bāb Gādir*

¹ Voir Diego de Torres, *Relación del origen y sucesso de los Xarifes*, Séville 1585, ch. XXVII, pp. 80-81, et ch. XLVI, pp. 140-141.

² Pour l'emplacement de la *P. de la T.*, on ne peut raisonnablement rien tirer du travail du P. Henri Koehler, *La Kasba saadienne de Marrakech, d'après un plan manuscrit de 1585*, dans *Hespéris*, 1940, pp. 1-19. M. Gaston Deverdun, ancien directeur du collège musulman de Marrakech et qui a étudié spécialement l'histoire de la ville, veut bien m'écrire qu'il n'est pas parvenu à retrouver la *P. de la T.* On ne s'en étonnera pas si l'on sait que, pour Marrakech, il n'a pas relevé moins d'une soixantaine de noms pour une quinzaine de portes repérées.

(= *Bāb al-Gadr*) est signalée dans une forteresse située à 35 km. environ au sud-est de Marrakech, le Tasghîmout des Mesfiwa. Mais on ne peut rien affirmer à son sujet, car les premières archéologues qui ont étudié cette forteresse écrivent ceci: «... c'est une simple tour et non une porte... Peut-être *quelque poterne* » (c'est moi qui souligne) avait-elle été autrefois aménagée sous le couvert de cet ouvrage; il n'est plus possible aujourd'hui de s'en rendre compte»¹.

À l'autre extrémité de l'Afrique du Nord, la citadelle de Tunis possédait elle aussi, du moins à l'époque hafside, une *Bāb al-Gadr* dont M. Robert Brunschvig nous dit qu'elle «n'était, comme en d'autres localités, qu'une porte dérobée sur la campagne»; elle donnait en effet directement sur l'extérieur, à l'ouest, du côté opposé à la Médina². À propos de cette porte et de celle d'Agadir, un autre historien de la Tunisie, Charles Monchicourt, a rappelé l'existence d'une *Bāb al-Gadr* à Tougourt (Sud-Constantinois) et au Kef (Tunisie)³, et, dans un travail antérieur, il a même émis l'opinion qu'il y avait une porte de ce type et de ce nom dans toutes les citadelles turques de Tunisie⁴.

¹ Cf. Henri Basset et Henri Terrasse, *Le Tasghîmout*, dans *Hespéris*, 1927, p. 157, p. 168 (passage cité) et pl. LIII, et Ch. Allain et J. Meunié, *Recherches archéologiques au Tasghîmout des Mesfioua*, dans *Hespéris*, 1951, p. 383, p. 391 et pl. VII.

² Robert Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, t. I, Paris 1940, p. 339 (plan) et p. 343 (avec les références de la n. 4).

³ *Revue Tunisienne*, 1935, p. 413.

⁴ *Revue Africaine*, 1925, p. 512, n. 48. En outre, Monchicourt considère comme une *P. de la T.* la *porta falsa* signalée à Monastir par le texte italien de Landefrucci et Bosio, *Costa e Discorsi di Barberia* (1587; *ibid.*, p. 451). En cours d'impression, je prends connaissance de la traduction espagnole du *Bayān* et j'y trouve la *P. de la T.* (*Bāb al-Gadr*) à Bône et à Siṣilmāssa (?) au XIII^e siècle; à Bône, c'était une porte de la Qaşba (cf. Col. de Crónicas árabes de la Reconquista, vol. III, *al-Bayān*, Los Almohades, t. II, trad. Ambrosio Huici Miranda, Tetuán 1954, p. 211 et p. 249).

IV: Sens et origine de l'expression.

L'examen des sites, des lieux et des textes permet de se rallier — quitte à les élargir ensuite — aux conclusions énoncées il y a plus de vingt-cinq ans par M. Botelho da Costa Veiga dans une communication présentée le 30 mai 1929 à l'*Associação dos Arqueólogos portugueses* sous le titre suivant: *O significado da porta da Traição nos castelos de logares cercados* — et citée dans *Arqueologia e História*, VII, 1929, p. 138. Cette communication, non encore publiée en avril 1932, devait l'être dans le t. II des *Estudos de história militar portuguesa* du même auteur, qui ne semble pas avoir paru. L'essentiel de cette communication nous a été transmis par Pierre de Cenival dans la *Chronique de Santa-Cruz* (pp. 56-57, n. 3): «la porte de la Trahison était destinée en principe à permettre l'entrée dans le château des renforts envoyés par le gouvernement central, au cas où la population du bourg fortifié se serait révoltée». Dans des fiches conservées à la Section Historique du Maroc, Pierre de Cenival résume en outre une lettre qui lui fut adressée le 22 mars 1932 par M. Botelho da Costa Veiga. Celui-ci s'appuie sur la chronique de Jean I^{er} de Fernão Lopes et sur les dessins de Duarte de Armas¹: les populations soulevées, lors de la révolution de 1383, après avoir pris la citadelle, rendent inutilisable la *Porte de la Trahison*.

Sans nier aucunement l'exactitude de cette définition, il convient de l'élargir sensiblement. On voit en effet que, d'une façon beaucoup plus générale, la *Porte de la Trahison* permettait à une citadelle assiégée de recevoir renforts, ravitaillement et émissaires à l'insu de l'assiégeant, de faire des sorties en surprenant celui-ci, et de conserver de toute manière des relations avec l'extérieur — du moins toutes les fois que l'ennemi, quel

¹ Sur Duarte de Armas, le lecteur espagnol peut se reporter à Manuel González Simancas, *Plazas de guerra y castillos medievales de la frontera de Portugal*, Madrid 1910 (extrait de la *Revista de Archivos*). Voir aussi Damião de Góis, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, trad. Ricard, p. 38 et n. 1.

qu'il fût, n'était maître que de la ville. C'est très probablement pour cette raison que, à Olivença, cette porte était appelée aussi *Porta do Socorro*¹. A ces considérations on peut encore joindre — car il n'y a pas incompatibilité — la définition de M. Lévi-Provençal rappelée plus haut à propos de Ceuta et ajouter que cette porte permettait également à une garnison assiégée du côté de la ville de s'enfuir sans être prise (Evora, 1383). C'est pourquoi, dans le cas — le plus fréquent — où la porte se trouvait dans la muraille de la citadelle (il y a des cas, moins nombreux, où elle s'ouvrait dans l'enceinte générale, par exemple à Coimbre), elle donnait directement sur la campagne, sans qu'on eût à traverser la ville.

Mais toutes ces définitions n'expliquent pas de manière satisfaisante l'emploi même du mot *trahison* pour désigner les portes de ce genre. C'est ici que l'interprétation de M. Botelho da Costa Veiga peut sembler insuffisante et trop étroite; la *Porte de la Trahison*, dit-il, permettait la trahison du château contre la ville ou le bourg. En réalité, il s'agit de quelque chose de beaucoup plus général, et aussi de plus vague et de plus fuyant. Nous sommes dans un domaine qui touche aux traditions populaires et au folk-lore. Ce n'est pas *a priori* et pour des raisons de principe que ces portes ont été dénommées ainsi. On peut supposer que sont intervenus des éléments d'ordre historique, je veux parler de faits de trahison liés à ce type de porte, et dont les uns semblent légendaires, mais dont les autres sont bien établis: c'était la porte par où l'on pouvait pénétrer en cachette, par ruse, et parfois avec la complicité d'un traître installé dans la place (Coimbre, Leiria, Badajoz, Agadir). Les traditions relatives à Zamora, et dont on trouve l'écho dans le *Romancero* comme dans les *Mocedades del Cid*, sont tout à fait significatives à cet égard. Nous verrons dans un instant que cette expli-

¹ Pour *Puerta de Socorro*, Moretti (*Diccionario militar español-francés*, Madrid 1828, p. 321 a) donne une définition qui s'applique très bien à la *P. de la T.*: «Salida hacia el campo que se practica en las ciudadelas, muy esencial para recibir socorros en caso de motín, o para poner en salvo la guarnición de la plaza cuando ésta haya caído en poder del enemigo y no pueda prolongar su defensa».

cation doit être retenue et que l'appellation est probablement très ancienne. Ce sont peut-être les éléments de cette espèce qui expliquent le glissement qu'exprime le passage de *Bāb al-Gadr* (*Porte de la Tromperie*) et de «fausse porte» à *Porte de la Trahison*¹.

Ce qui est certain, c'est que l'expression s'est usée, qu'elle a fini par perdre sa valeur originelle d'évocation et qu'elle a pris une simple valeur technique pour désigner le genre de porte que nous venons d'étudier. Nous l'avons remarqué à propos de Larache et surtout, après M. Lévi-Provençal, à propos de Ceuta. Cette vue est confirmée par un texte littéraire auquel les archéologues, même portugais, n'ont peut-être pas porté attention. C'est un passage du fameux roman de Bernardim Ribeiro *Menina e moça* (1557), qui atteste en même temps le caractère secret et dérobé de la *Porte de la Trahison*. Au ch. 27 du Liv. II. la sœur de Fabudarão veut voir en cachette son chevalier servant: «sem lhe lembrar o que seu irmão lhe encomendara, se desceu a uma porta de traição, onde ela soía vir outras vezes...» (éd. D. E. Grokenberger, Lisbonne 1947, p. 165, et éd. Aquilino Ribeiro et Marques Braga, col. Sá da Costa, Lisbonne [1949], p. 234).

Une dernière question se pose: à quelle date remonte cette appellation? Pour la *P. de la T.* de Coimbre, M. Alfredo Fernandes Martins estime que la dénomination est tardive: il ne l'a pas trouvée dans les textes avant 1540. Mais il remarque aussitôt, en se fondant sur le passage de Zurara relatif à Larache, qu'elle remonte peut-être au siècle antérieur². Cet exemple,

¹ Dans ses articles déjà cités de la *Revue Africaine* (1925, p. 512, n. 48) et de la *Revue Tunisienne* (1935, p. 413), Charles Monchicourt a relevé que *Bāb al-Gadr* signifie exactement *Porte de la Tromperie*: on trompe l'ennemi en accueillant des secours, en envoyant des émissaires à son insu, en l'attaquant à l'improviste. C'est une *poterne*, et il rappelle la définition de Littré: «fausse porte... pour faire des sorties secrètes par le fossé» (1935, p. 413). Pour le sens, il semble avoir évolué: en 1925, il écrit qu'il ne faut pas traduire *Bāb al-Gadr* par «porte du traître ou de la Trahison»; en 1935, il écrit que «porte de la Trahison» est simplement une traduction «trop accentuée» de *Bāb al-Gadr*.

² Fernandes Martins, *A Porta do Sol*, p. 32, n. 1.

celui de Ceuta et celui d'Arzila permettent d'être affirmatif sur ce point. Mais il faut ajouter qu'en fait l'appellation doit être beaucoup plus ancienne encore. A Badajoz comme à Zamora, on peut légitimement supposer qu'elle est antérieure au XV^e siècle, sans pour autant remonter à l'époque du Cid ou d'Afonso Henriques. Le texte de Fernão Lopes sur Evora vaut pour 1383. Les exemples dont nous disposons nous incitent à penser que l'expression hispano-portugaise est le décalque d'une expression arabe qui avait cours dans l'Occident musulman. Mais cette expression arabe est-elle originale? On est autorisé à croire que les Musulmans eux-mêmes n'ont fait que reprendre une expression latine antérieure, ou tout au moins – car le mot ne se trouve pas dans la terminologie de la fortification romaine – qu'ils se sont inspirés d'une tradition latine antérieure. Voici en effet ce que l'on peut lire dans les *Institutions* de Cassien (m. 435 ap. J. C.): «Quantalibet urbs sublimitate murorum et clausarum portarum firmitate muniatur, posterae unius quamvis parvissimae prodictione vastabitur. Quid enim differt utrum per excelsa moenia et ampla portarum spatia, an per angusti cuniculi latibula perniciosus hostis penetralibus civitatis inrepat?» (Liv. V, ch. 11, *in fine*; éd. Petschenig, Vienne, 1888, pp. 89-90; orthographe légèrement modifiée). Ce qui veut dire: «Si altiers que soient les murs et puissantes les portes closes qui défendent une ville, la trahison ouvre-t-elle quelque poterne de derrière, aussi petite qu'on voudra, et voici la dévastation. Où est la différence, que l'ennemi et la mort pénètrent au cœur de la cité par-dessus des murailles élevées et à portes béantes, ou par le secret passage d'une étroite galerie souterraine?» (trad. fr. de Dom E. Pichery, Saint-Maximin, s. d. [1923?], p. 282)¹.

On notera que, dans ce passage, la poterne de la trahison est associée à une galerie souterraine comme dans la description arabe de Ceuta. Cela tient sans doute au fait qu'il y avait au

¹ Du texte de Cassien on ne peut s'empêcher de rapprocher le passage suivant du poète portugais Miguel Torga, dans son *Diário* (t. II, 2^e éd., revue, Coimbre 1949, p. 144): «os velhos castelos com muralhas inexpugnáveis de honra, heroísmo e fidelidade, e sempre a um canto com a portinha da traição...»

moins deux sortes de poternes: celles qui ouvraient directement de la ville ou de la citadelle sur l'extérieur et celles qui ouvraient à une certaine distance de la place, à l'extrémité de galeries souterraines (cf. Camille Enlart, *Manuel d'archéologie française*, 2^e partie, t. II, 2^e éd., Paris 1932, pp. 536-537). C'est à ces galeries souterraines que Cassien donne le nom de *cuniculus*. Ce mot, dont le sens premier est «lapin» (esp. *conejo*, pgais. *coelho*), signifie déjà «galerie souterraine, galerie de mine, canal souterrain», etc., chez des écrivains comme César et Cicéron. L'arabé a préféré une image différente et, pour désigner ces passages souterrains, il parle, semble-t-il, d'après M. Figanier, de «portes des porcs»¹.

V: *Puerta de la Traición, postigo, puerta falsa.*

Seul, à ce qu'il semble, le cas de Zamora nous offre l'exemple du mot *portillo* appliqué à la *P. de la T.* Ce vocable, simple diminutif à forme masculine de *puerta* — qu'il soit latin ou roman d'origine — ne prête à aucune observation particulière. La *P. de la T.* est d'ailleurs toujours une porte de dimensions réduites. Les mots ou expressions *postigo*, commun aux deux langues péninsulaires, et *puerta* ou *porta falsa*, plus généraux que *P. de la T.*, mais regardés couramment comme les équivalents de cette appellation, attirent davantage l'attention. Le *postigo* est simplement une porte de derrière. L'étymologie, voisine de celle du français *poterne*², ne prête pas à difficulté: la racine première est le latin *post*, d'où *posticum*, porte de derrière. L'assimilation entre la *P. de la T.* et le *postigo* ou *poterne* est donc toute naturelle, puisque la *P. de la T.* est toujours, grosso modo, une porte de derrière. Le *Tesoro* de Covarrubias (s. v. *posti-*

¹ Figanier, *Descrição de Ceuta*, etc., art. cité, p. 40, n. 2.

² Le français *poterne* est une altération de *posterle*, du bas-latin *posterula*, petite porte dérobée (litt. de derrière), dim. de *postera*, porte de derrière (Bloch et Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, 2^e éd., Paris 1950, s. v.). Le mot français, à l'origine du moins, marque mieux que le péninsulaire *postigo* l'idée que la porte est de petites dimensions.

go) — suivi par le Dictionnaire de l'Académie espagnole — nous dit que le *postigo* est une *puerta falsa*, et il précise: «Cosa que hoy se usó en la Corte entre señores, quando quieren huir el cuerpo a las audiencias y visitas importunas, salirse por la puerta falsa o postigo». Bien des textes confirment ces mots, et il est facile de voir qu'ils conviennent parfaitement à la *P. de la T.*

Il n'est pas moins facile de voir les affinités qui existent entre l'expression *P. de la T.* et l'expression *puerta falsa*. Mais l'adjectif *falso* est susceptible de plusieurs acceptions. Deux d'entre elles au moins semblent confondues lorsque l'on parle de *puerta falsa*. La «fausse porte», c'est d'abord celle qui s'oppose à la «vraie porte», c'est-à-dire la porte principale, *a porta noble* de Guimarais, celle que tout le monde voit, qui ne se dissimule pas et que l'on trouve aisément. L'expression «fausse porte» accentue la note péjorative déjà incluse dans l'expression «petite porte» par opposition à la «grande porte» (n'oublions pas que la *P. de la T.* est une petite porte)¹. En tout cas, l'idée de dissimulation est inséparable de la notion de «fausse porte» et de là on passe très naturellement à celle de tromperie, puis de trahison. Une pièce fausse n'est pas seulement dépourvue de vérité, d'authenticité, elle est aussi un objet qui trompe, qui trahit, en paraissant ce qu'il n'est pas, et c'est une tromperie et un abus de confiance que de vouloir la donner pour une bonne pièce. En espagnol, on dira qu'elle est *más falsa que Judas* — Judas qui est le traître par excellence. Un passage de *Pelar la pava*, de Bretón de los Herreros, qui m'est tombé par hasard sous les yeux, montre très bien comment l'esprit passe de l'une à l'autre de ces différentes idées: «No lo dudes. A ti te citaba

¹ En marge de tout cela, on pensera au vers d'Horace, qui allie le *posticum* à l'idée de tromperie et qu'on peut rapprocher du passage de Covarrubias: «Atria servantem postico falle clientem» (*Epîtres*, Liv. I, 5, v. 31). La fausse porte, étant une porte de derrière, donne souvent sur la campagne, comme la *P. de la T.*, tandis que la porte principale est une porte de façade, qui donne sur la rue: «... aguardó Iberito la hora en que todos dormían, y por la puerta falsa »del corral salió a un campo que no era el de Montiel, etc.» (Pérez Galdós, *Prim*, éd. Madrid 1930, p. 13). On pensera aussi, comme Galdós lui-même, à Don Quichotte (I, 2): «por la puerta falsa de un corral salió al campo...».

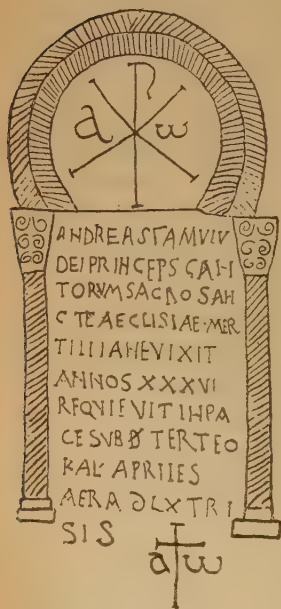
»por la puerta principal y a mí por la falsa. — Por la falsa a los
 »dos debieras decir. ¿Quién lo hubiera creído? A ti y a mí nos
 »engaña. ¡Traidora!»¹. — ROBERT RICARD.

Mars 1955.

EL MIHRĀB ALMOHADE DE MÉRTOLA (PORTUGAL)²

De viejo origen romano — *Myrtilis* —, Mértola es una pequeña villa de 4.547 habitantes, en el sur de Portugal, en el Alentejo, emplazada en la confluencia del Guadiana con el Oeira, a 55 kilómetros de la desembocadura del primero.

Su nombre no es desconocido para nuestros arqueólogos, por la existencia en Mértola de varias estelas sepulcrales visigodas, decoradas con arcos semi-circulares y de herradura, entre ellas una de un *Princeps cantorum sacrosancte aeclesiae Mertilliane*, fechada en 525³.



Mértola (Portugal). — Estela sepulcral del año 525.

¹ Cité par Georges Le Gentil, *Le poète Manuel Bretón de los Herreros et la société espagnole de 1830 à 1860*, Paris 1909, p. 523.

² Debo la primera noticia del hallazgo de este mihrāb al distinguido arquitecto portugués don Raúl Lino, que amablemente me envió plano y fotografías de la iglesia de Mértola. Posteriormente se publicó en el n° 71 — marzo de 1953 (Oporto) — del *Boletim da Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos nacionais*, una monografía de

la *Igreja Matriz de Mértola*, con copiosa información gráfica, en la que se da cuenta detalladamente de las obras de restauración realizadas, pero sin entrar en la descripción ni en el análisis arqueológico del edificio.

³ Aem. Hübnér, *Inscriptiones Hispaniae christianae* (Berlín 1871), n°s 303-

A fines del siglo IX, la fortaleza de Mértola fué residencia de 'Abd al-Malik ibn Abī-l-Īwād, dueño también de la cercana Beja. De acuerdo con el señor de Badajoz, Ibn Marwān el Gallego, y el de Osonaba, Ibn Bakr, se levantó contra el emir cordobés 'Abd Allāh. Yāqūt afirmó ser Mértola la mejor fortaleza del Occidente ¹ de al-Andalus, e Idrīsī destaca también la exceléncia de sus defensas ².

En los últimos años del siglo XI, Mértola formaba parte del reino de al-Mu'tamid de Sevilla. La gobernaba uno de los hijos del monarca, que, a instancias de su padre, hubo de entregarla a los almorávides, dueños ya de la capital (1901 = 484) ³.

Vuelve a resonar en la Historia el nombre de Mértola poco antes de mediar el siglo XII, con motivo de la rebelión religioso-política de Ibn Qāsim en el Algarbe contra los almorávides. Uno de sus lugartenientes se apoderó el 14 de agosto de 1144 (12 šafar 539) de la fortaleza de Mértola, corte y centro desde entonces de Ibn Qāsim, proclamado *Mahdī* o sea enviado de Dios. Murió éste en 1151 (456), después de múltiples vicisitudes y de perder y recobrar Mértola, ocupada definitivamente por los almohades en 1158 (552) ⁴.

Sancho II de Portugal conquistó Mértola a los musulmanes en 1238. Por la ayuda prestada en tal ocasión, cedióla al año siguiente a la Orden de Santiago, según privilegio confirmado por Alfonso III en 1245. Fué cabeza de esa milicia en todo el reino. Su primer fuero, otorgado por don Paio Peres Correia, renovóse por el rey don Manuel en 1512.

318; *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, por el Rdo. Dr. don José Vives (Barcelona 1942), nos 87-104, pp. 32-36; M. Gómez-Moreno, *Excursión a través del arco de herradura* (*Cultura Española*, III, 1906, p. 794).

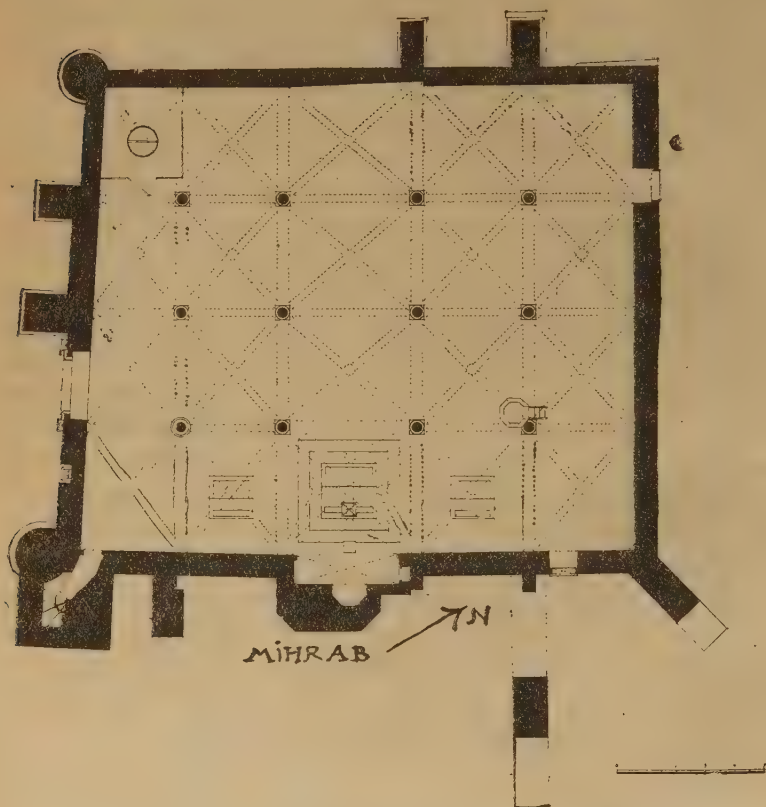
¹ Ibn 'Idāri, *Bayān*, II, p. 140 texto y 223 trad. Fagnan.

² *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, pp. 175 y 179 del texto y 211 y 217 de la trad.

³ *The History of the Almohades by Abdo'l-Wāhid al-Marrékoshī*, edic. Dozy, seg. edic. (Leyden 1881), pp. 100-101; trad. Fagnan (Argel 1893), pp. 121-122.

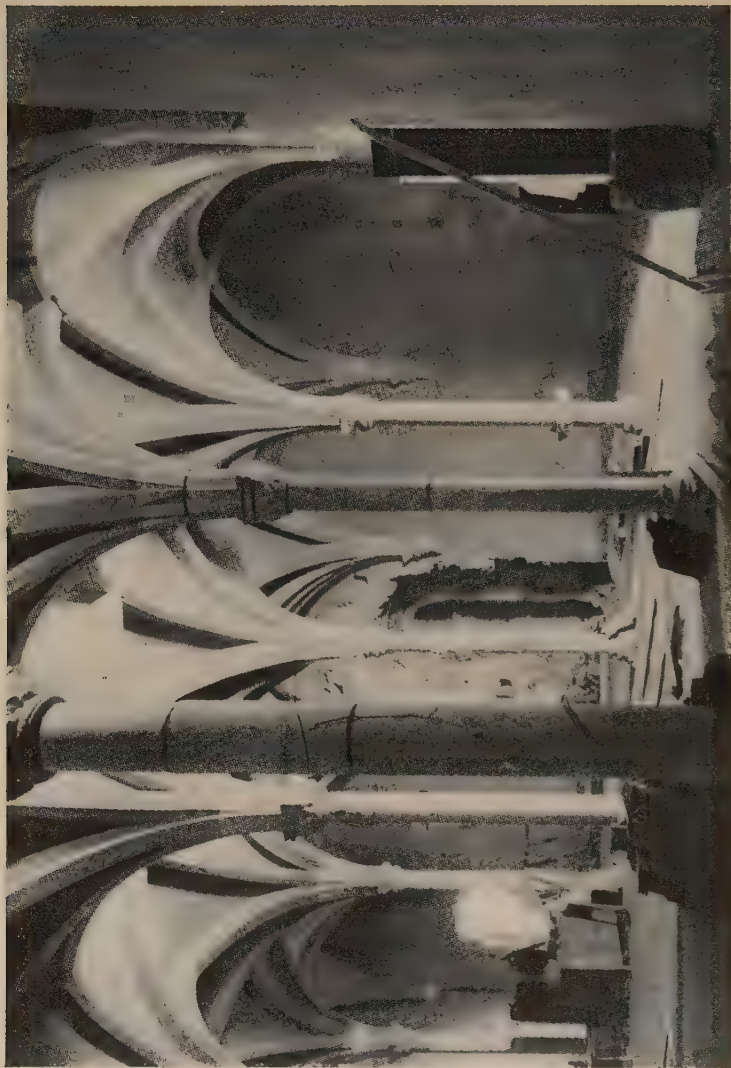
⁴ *Ibidem*, pp. 150-151 del texto edit. por Dozy y 182 de la trad. Fagnan; *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España*, por don Francisco Cordera (Zaragoza 1899), pp. 33-52.

La situación de Mértola en la ladera de un elevado cerro, en la margen derecha del Guadiana, que corre encajonado entre abruptos y pelados montes a su pie, es muy pintoresca. Coro-



Mértola (Portugal). — Planta de la iglesia mayor, antes mezquita.

nan la colina de su asiento una torre y restos de murallas medievales, alcazaba o fortaleza de la que arrancaba la cerca, parcialmente conservada; aún se ve un gran lienzo torreado a la orilla del río. Las calles se extienden longitudinalmente entre el castillo y el cauce del Guadiana, ciñendo el cerro según líneas de nivel y sin apenas comunicación transversal.



Mértola (Portugal). — Iglesia mayor. Interior, con el mihrāb al fondo.



Mértola (Portugal).— Mihrāb almohade en la iglesia mayor.

Fuera y a poca distancia de la alcazaba está la iglesia mayor, Nuestra Señora de la Asunción o de Entrambasaguas, extraño edificio de planta sensiblemente rectangular, de lados no muy desiguales (medidas interiores: 24,20 por 16,10 metros), levantado en la falda de la colina, en solar de gran pendiente. Sus muros son de mampostería. Tiene cinco naves, orientadas de sudoeste a noroeste, más ancha la central — 4,65 metros entre ejes y unos 3,55 las restantes —, separadas por esbeltas columnas con fustes cilíndricos de piedra, no monolíticos. Soportan estos apoyos arcos agudos, lisos y chaflanados, y sobre ellos arrancan también otros ojivos o diagonales, con igual sección, de las bóvedas de crucería que cubren a la misma altura los tramos en que se dividieron las naves del templo.

Tan sólo el tramo cabecero de la nave mayor y más ancha cúbrese con una bóveda algo más compleja, estrellada, con ligaduras o combados y terceletes, a más de sus arcos ojivos o diagonales. En el encuentro de éstos labráronse claves; alguna ostenta una divisa heráldica.

De los capiteles, dos son romanos, corintios, con doble fila de hojas de acanto lisas y caulículos, de cada uno de los cuales arrancan dos tallos, uno para formar las volutas diagonales, y el otro para unirse al del caulículo inmediato en el eje de cada frente, bajo una pequeña concha o venera. Los restantes capiteles, incluídos los que en función de ménsulas sirven de arranques a arcos y ojivas en los muros de perímetro del templo, tienen cimacio y collarino labrado en la misma pieza. La forma de casi todos es la que se ha llamado de turbante, resultado de cortar una esfera por dos planos paralelos equidistantes del centro, forma propagada por algunas comarcas portuguesas en los albores del Renacimiento.

Carece el templo exteriormente de carácter religioso. De sus muros, bien blancos de cal, sobresalen arbotantes y grandes contrafuertes prismáticos — hay uno cilíndrico —, rematados en pináculos cónicos. Almenas de perfil escalonado, al parecer de barro cocido, coronan los muros exteriores. La puerta, obra de arte renaciente, de los comienzos del siglo XVI, se abre en la fachada de sudoeste. Es adintelada y la flanquean dos finas co-

lumnitas platerescas de balaustre, que aparentan sostener un entablamento. Encima se abre una ventana redonda, entre sendos flameros que coronan las columnitas. Una cubierta de teja a dos vertientes protege las bóvedas.

La tradición afirma que este templo fué antes mezquita. Su estructura, con cinco naves cubiertas a igual altura, es anómala para iglesia y más aún al no tener presbiterio o capilla mayor señalada en planta y alzado, por lo que algún historiador del arte, como el alemán Alberto Haupt, afirmó por impresión, más que por análisis razonado, que la iglesia mayor de Mértola era la única mezquita existente en Portugal. Pero bóvedas de ojivas o crucería, y capiteles, puerta y pináculos cónicos son elementos bien notorios de arquitectura portuguesa occidental, todos, excepto las bóvedas, de tradición medieval, de arte de Renacimiento de comienzos del siglo XVI. Tan sólo las almenas escalonadas constituyen un tema decorativo islámico que en la comarca del Alentejo perduró hasta época tardía.

Sin embargo, Haupt no dejaba de tener razón. Si la disección y análisis de las formas arquitectónicas y decorativas no permiten reconocer el más insignificante detalle de arte musulmán, el sentimiento del espacio encerrado por los muros y las bóvedas, y su división son, sin embargo, puramente islámicos. Al hacerse en fecha reciente obras de reparación en la iglesia, en el centro de su muro sudoeste, al fondo del tramo cubierto por la bóveda estrellada, tras de un retablo lateral, aparecieron los restos de un mihrāb. Ese muro era, pues, el de la quibla de una mezquita, sin duda la mayor de Mértola. Como de costumbre, en el oratorio islámico principal de la ciudad se instaló, después de la conquista cristiana, la iglesia de mayor categoría.

Tiene ese mihrāb planta rectangular, 1,15 a 1,20 metros de ancho y, en su mutilación actual, unos 0,75 de profundidad. Cubre el nicho, cuyos ángulos exteriores están chaflanados, una bóveda de hiladas horizontales de ladrillo, en forma de cuarto de esfera. Bajo ella se conserva parte de la decoración de yeso, formada por una ancha imposta con perfil de nacela, entre sendos listeles decorados por dos cintas planas entrelazadas. Entre aquella y otra imposta, límite de un alto zócalo, se extiende la

mutilada decoración, reducida a arquillos ciegos de poco resalto que aparentan sostener columnillas únicas semicilíndricas, situadas en el eje de los paños, por lo que las dos mitades de cada arco están en distinto paño. Forman el intradós de los arcos decorativos una sucesión de curvas cóncavas con rizos o pequeñas volutas intermedias. Los capitelillos se recortan sobre el plano del fondo con perfil de nacela, y en su interior una cinta plana dibuja una U. Falta el arco de cabeza que daría entrada al mihrāb. Al exterior se acusa éste por un macizo rectangular saliente, con las esquinas chaflanadas. No coinciden los ejes del nicho y del macizo en que se abre.

En el extremo septentrional del muro de la quibla, existe una puerta angosta con arco de ladrillo, sin enjarjar, en forma de herradura aovada. Otra semejante hay en el muro inmediato, límite del templo a noroeste. Ambos arrancan sobre impostas en nacela y el primero tiene alfiz.

Aventurando algunas hipótesis, puede intentarse reconstruir la historia del edificio. Las características de los restos del mihrāb aparecido permiten afirmar que perteneció a una modesta mezquita almohade que se levantaría después de 1157-1158, fecha en la que los almohades se apoderaron de Mértola, y antes de 1238, año de la conquista cristiana. La decoración del nicho puede emparejarse con la, algo más rica, del de la mezquita mayor de Almería ¹.

La sala de oración tendría cinco naves normales al muro, bien orientado en este caso, de la quibla ². Sus dimensiones serían las mismas del templo actual, cuya planta, proporciones y número de naves, como antes se dijo, parecen insólitos para una iglesia. Los apoyos debieron de ser; como en las mezquitas almohades, pilares de ladrillo, hipótesis que afianza el no haberse aprovechado, al reconstruir el edificio, más que dos capiteles antiguos, los romanos descritos, tal vez de apeo del arco de in-

¹ *La mezquita mayor de Almería*, por Leopoldo Torres Balbás (AL-ANDALUS, XVIII, 1953, pp. 412-430).

² Cinco naves tenían también las mezquitas de Algeciras, Écija, Jaén, Málaga, Tortosa, Madīnat al-Zahrā', y la de Almería antes de su ampliación.

greso al mihrāb. De haber habido en el oratorio islámico columnas y no pilares, sus capiteles se habrían aprovechado, como los romanos. Armaduras de madera independientes, a dos aguas, cubrirían cada nave en la forma acostumbrada. También es característica general el mayor ancho de la nave mayor respecto a las laterales.

Al conquistar Mértola Sancho II en 1238, consagrada la mezquita aljama, pasaría a ser la principal iglesia cristiana, colocando el altar mayor junto al arco de ingreso al mihrāb. A comienzos del siglo XVI, cuando comenzaban a penetrar en Portugal las primeras formas del Renacimiento italiano, reconstruyóse el templo, aprovechando sus muros exteriores. Se desmontarían armaduras y pilares. A éstos sustituyeron columnas colocadas en su mismo lugar, respetando los ejes y la distribución en naves, y, sobre los esbeltos apoyos, se construyeron arcos agudos chaflanados en sentido longitudinal y transversal, con lo que el templo quedó dividido en tramos. Cada uno de éstos se cubrió con una bóveda de crucería sencilla, de dos arcos diagonales, también chaflanados, excepto el tramo de la nave mayor y central delante del mihrāb, lugar cuya mayor importancia se señaló con la bóveda estrellada descrita, lo que asegura la permanencia del altar mayor y presbiterio delante del nicho islámico. Los arranques, enjarjados, de arcos y nervios son de piedra; el resto de ellos y la plementería será de ladrillo, pues están revestidos.

Al abovedar el templo y utilizar sus débiles muros, no dispuestos para contrarrestar empujes, fué necesario añadir estribos y arbotantes. Al mismo tiempo, se labró la puerta y enriqueceríase el exterior con las almenas decorativas y los pináculos cónicos, según lo acostumbrado por entonces en la comarca. Con la radical transformación consiguióse mayor diafanidad, aumento de superficie interior y dar al santuario un aspecto monumental que el oratorio islámico no tendría. Pero el espacio y su distribución, tan fundamentales en arquitectura, apenas variaron y las nuevas formas occidentales, como antes se dijo, no consiguieron borrar por completo su insólito aspecto de mezquita, que el hallazgo del mihrāb ha venido a comprobar.

En una iglesia española, las bóvedas de sencillas ojivas sin moldurar, chaflanadas, de la iglesia de Mértola serían excepcionales en el siglo XVI. Pero no en un templo del Alentejo. Para comprobarlo basta con citar las idénticas que cubren las galerías del claustro del exconvento de la Concepción en la cercana ciudad de Beja, cuya iglesia se levantó en la segunda mitad del siglo XV, y poco después el claustro, famoso por los bellos azulejos que recubren sus muros. Sus arcos fajones y ojivos se apean en ménsulas de Renacimiento y en las claves labradas en el encuentro de los segundos hay escudos de don Juan II (1481-1495), algunos con su emblema del pelícano ¹.

En época ignorada, cambiósese de lugar el altar mayor, arriándolo al muro nordeste, con lo que quedó descentrado, por ser par el número de tramos en ese sentido, mudanza hecha probablemente para conseguir una mejor orientación con arreglo al rito cristiano. El mihrāb quedó oculto — antes probablemente lo estaría — tras el retablo de un altar.

El examen de los muros, limpios de revestidos durante las obras, probablemente hubiera permitido fijar la parte de ellos que perteneció a la mezquita, estudio que debería haberse completado con alguna excavación en el interior y exterior del templo.

La restauración se ha hecho cuidadosa y discretamente al parecer. Digna de elogio es la publicación por la «Dirección general de los edificios y monumentos nacionales» del vecino país de informes detallados — el de la iglesia de Mértola hace el número 71 — de las obras realizadas por ese organismo, en ediciones con abundante información gráfica, de los edificios antes y después de su restauración, en contraste con el silencio de nuestro servicio similar. — L. T. B.

¹ Biblioteca Nacional de Lisboa, *Guía de Portugal, Extremadura, Alentejo, Algarve*, 2º volumen (Lisboa 1927), pp. 149-153.

LA TECHUMBRE MUDÉJAR DE LA IGLESIA DE GODELLA (VALENCIA)

La villa de Godella, a una legua de Valencia y en su huerta, es lugar de recreo y descanso para los valencianos. Algo antes de mediar el siglo pasado tenía, según el *Diccionario* de Madoz, 316 casas, un palacio con dos torres, propiedad del Barón de Santa Bárbara, y una iglesia parroquial, bajo la advocación de San Bartolomé.

Las guías regionales no citan en Godella edificio ni obra artística capaz de interesar a los turistas. Sin embargo, hay al lado de su iglesia parroquial una capilla, consagrada al Santo Cristo de la Paz, que en ella se venera, cubierta con una techumbre más que agregar a la copiosa y variadísima serie de las mudéjares. Dibujos hechos por mi antiguo discípulo el arquitecto don Eugenio Casar me permiten darla a conocer.

La capilla del Cristo de la Paz ocupa el único tramo conservado de la nave de la primitiva iglesia de la villa, comprendido entre dos arcos agudos de piedra, con junta en su eje. Arrancan de pilastras de 80 centímetros de saliente y molduraciónseudoclásica. Primitivamente, los arcos carecerían de impostas; la disposición descrita provendrá de un recalzo hecho en el siglo XVII o XVIII. El tramo de nave mide 7,45 metros de ancho y 4,65 de longitud.

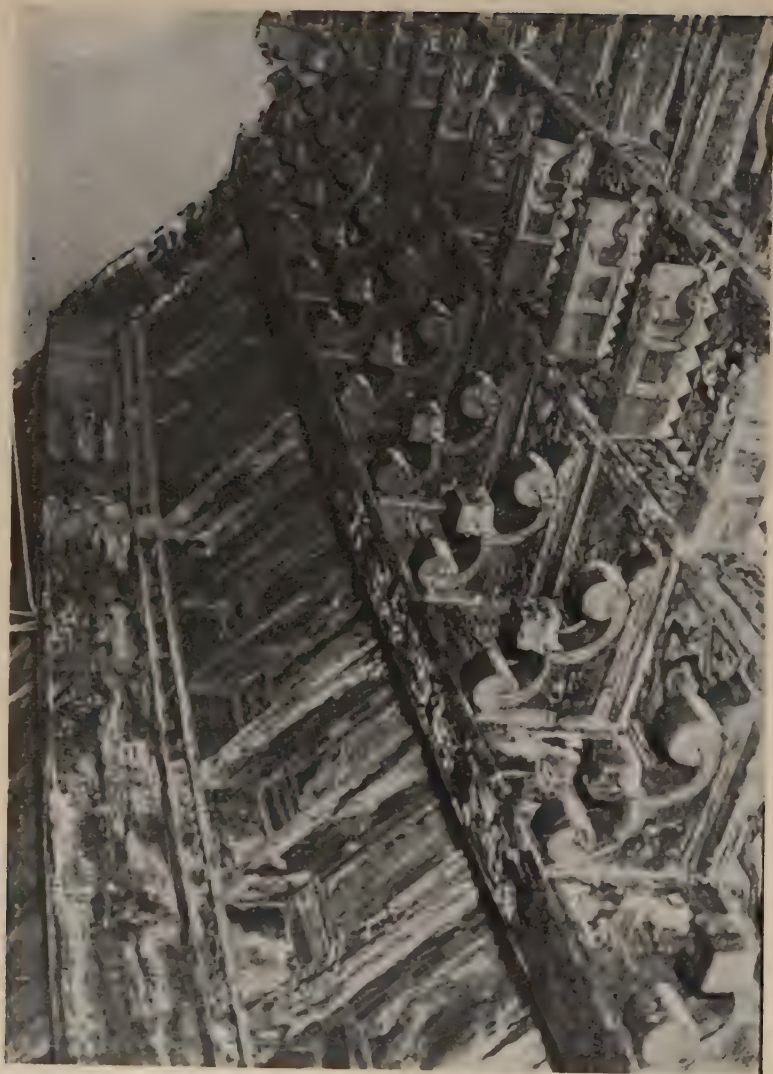
El aumento de vecindario debió de obligar en uno de esos dos siglos a construir una nueva iglesia parroquial inmediata, bastante más grande, con su eje longitudinal norte-sur, mientras el de la vieja era este-oeste, según lo acostumbrado en la Edad Media. De la última, tan sólo subsiste el tramo aludido. A su oriente, donde estaría el presbiterio, tal vez precedido por otro tramo, o por una nave transversal de crucero, se extiende actualmente un patio.

El tramo de nave conservada tiene una estructura sencilla y económica, frecuentísima en la Edad Media en toda la cuenca mediterránea comprendida entre Provenza y Murcia, utilizada para templos conventuales — sobre todo de las órdenes mendi-

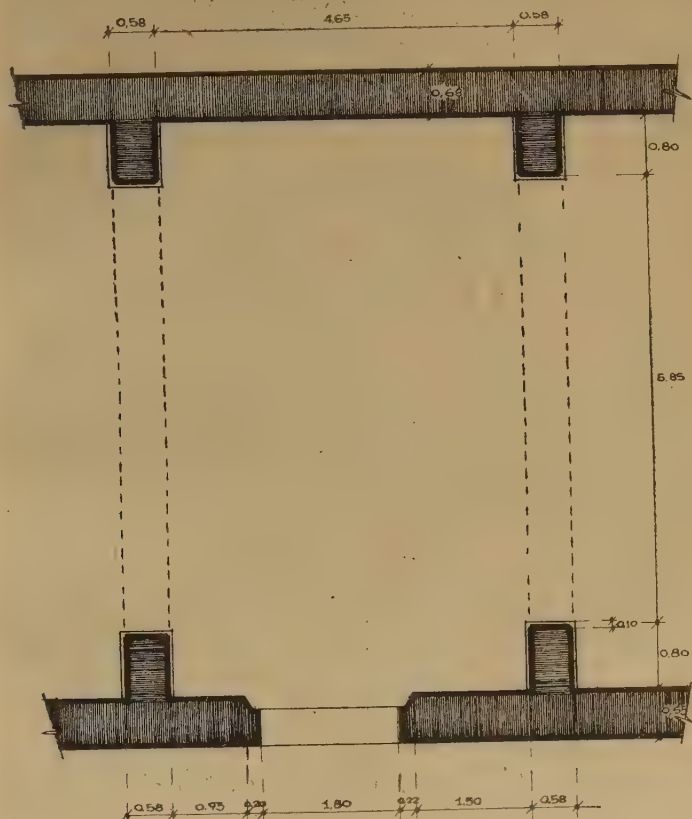


Mértola (Portugal). — Detalle del mihrāb almohade.

Godelle (Valencia).— Techumbre de la iglesia antigua.

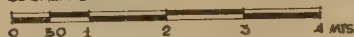


cantes —, parroquiales y ermitas, y grandes salas, sin piso encima, de edificios destinados a la vida religiosa y civil (dormito-



PLANTA.

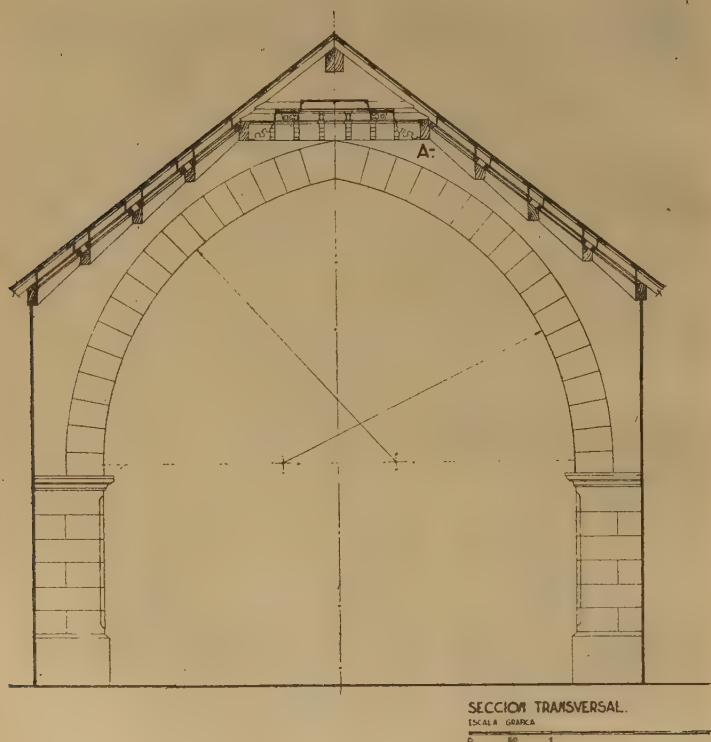
ESCALA GRAFICA.



Godella (Valencia). — Planta de la capilla del Cristo de la Paz.

rios y refectorios monásticos, salas de hospitales, salones en planta alta de castillos y palacios, atarazanas, etc.). Redúcese esa estructura a dividir la nave o sala por arcos transversales

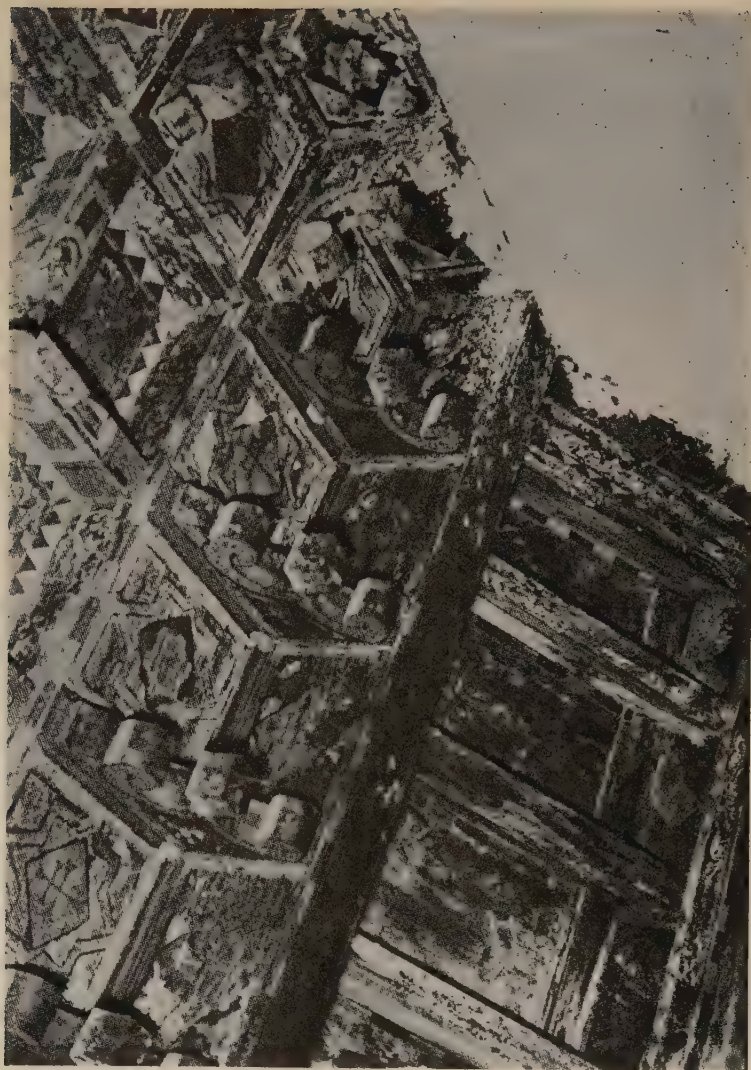
agudos, que unas veces arrancan desde el suelo y otras de modillones, trasdosados en ángulo, con la pendiente que se desee dar a la cubierta a dos aguas. Esta es una techumbre aparente de parhilera, cuyos pares o alfardas apean carreras o correas co-



Godella (Valencia). — Sección transversal de la capilla del Cristo de la Paz.

locadas a diferentes alturas, que a su vez descansan en el trasdós de los arcos transversales.

No es de este lugar la enumeración de ejemplares, algunos muy conocidos, ni he de detenerme a explicar el origen de tal disposición en la arquitectura romana, y no en la islámica, como han afirmado prestigiosos historiadores del arte medieval.

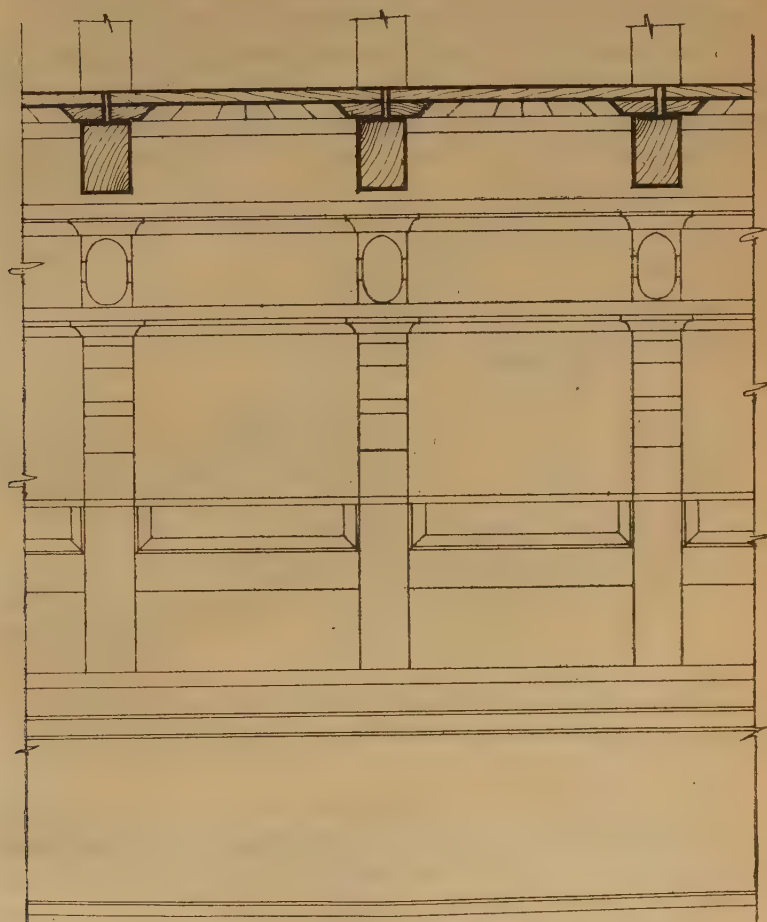


Godella (Valencia). — Techumbre de la iglesia antigua.

Qayrawān (Túnez). — Alero de la mezquita de las Tres Puertas.



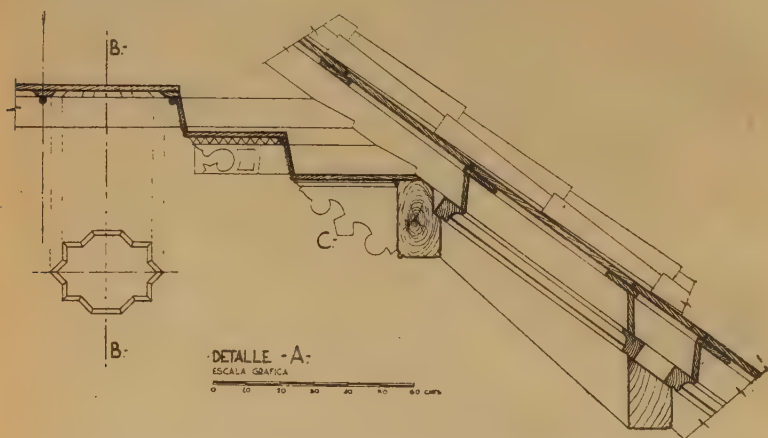
En las edificaciones más modestas o de índole esencialmente utilitaria, ermitas, atarazanas, dormitorios monásticos y hospi-



Godella (Valencia). — Sección longitudinal de la techumbre de la capilla del Cristo de la Paz.

tales, esas techumbres no solían decorarse. La carpintería mudéjar enriquecía las restantes, en colaboración con la pintura.

En la mayoría de las armaduras entre arcos transversales, desprovistas de tirantes, los faldones quedan totalmente vistos hasta la hilera o cumbrera, viga horizontal situada en el vértice o punto más alto (dormitorio de novicios del monasterio de Poblet [Tarragona], San Félix de Játiva [Valencia], dormitorio del monasterio de Santas Creus [Tarragona], San Miguel de Barluenga [Huesca], capilla del castillo de Perelada [Gerona], hospitales de Santa Cruz de Barcelona y de Vich [Barcelona], Atarazanas de Barcelona).



Godella (Valencia). — Detalle de la techumbre de la capilla del Cristo de la Paz.

En armaduras de edificios de mayor importancia, la hilera y el encuentro de los dos faldones, es decir, su parte más elevada, ocultábase tras un techillo horizontal, a modo del almizate de las de par y nudillo, con ventaja para su estabilidad, pues podían colocarse tirantillas que evitaban posibles movimientos de los pares (iglesia de la Sangre en Liria [Valencia], iglesia antigua de Godella [Valencia], capilla de Santa Agueda en el Palacio real de Barcelona, ermita de Nuestra Señora de la Fuente, en Peñarroya [Teruel]).

Entre estos ejemplares caracteriza a la techumbre de Godella la importancia de su almizate, formado por tablazón sobre vigue-

tillas transversales, cuyo vuelo reduce en todo su contorno una doble fila de canecillos escalonados. Los situados a mayor altura son mudéjares, de la forma llamada de proa, cuya genealogía he estudiado en diferente ocasión ¹. En su extremo volado se pintaron cabezas humanas grotescas, semejantes a las que se ven en la armadura de San Miguel de Montblanch (Tarragona) y en la tribuna de la sala del Tesoro de la catedral de Tarragona ².

Los canecillos de la fila inferior de la techumbre de Godella, también de arte mudéjar, merecen detenido análisis que se hace más adelante. Toda ella está cubierta de pinturas, con representación de escudos, lazos, ornatos geométricos, atauriques, etc. El doble vuelo de canecillos pintados recuerda el de los entramados horizontales de algunos coros altos situados a los pies de la nave de varias iglesias del levante peninsular. En Castilla se usó mucho también el doble vuelo de canecillos mudéjares, hasta entrado el siglo XVI, para apeo de los muros de fachadas y patios de plantas altas.

El tramo conservado de la iglesia antigua de la villa valenciana se levantaría en los últimos años del siglo XIV o en los iniciales del siguiente. El estudio de los escudos pintados en la techumbre, es posible que permita a algún heraldista local concretar más la fecha.

* * *

La forma general de los canecillos de la fila inferior es triangular. Se perfilan según dos rizos o volutas, una en la parte alta, de máximo vuelo, y otra en la inferior. Las superficies cilíndricas cóncavas que al curvarse aparentan formar los rizos o rollos únense en lugar intermedio, del que arranca una pieza saliente en forma de prisma pentagonal. Esta extraña figura de modillón

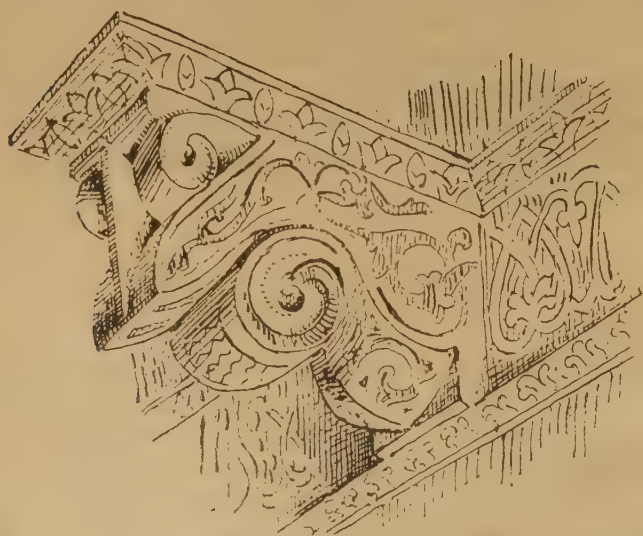
¹ Leopoldo Torres Balbás, *Intercambios artísticos entre Egipto y el Occidente musulmán* (AL-ANDALUS, III, 1935, pp. 411-424).

² J. F. Ráfols, *Techumbres y artesonados españoles*, cuarta edición (Barcelona 1953), pp. 60-62 y 95, figs. 9 y 19, láms. IV-VIII.

recuerda la de otros, abundantes en edificios de Ifríqiya de los siglos IX al XI, con volutas en sus extremos y una lengüeta central. Procederán del modillón de volutas de las cornisas de los órdenes corintio y compuesto romanos, interpretados muy libre y bárbaramente, probablemente a través de canecillos de madera ¹.

Godella (Valencia). — Perfil de canecillo de la techumbre de la capilla del Cristo de la Paz.

Para comprobar esa filiación creo que basta con el examen de los adjuntos grabados. Los ejemplares más viejos publicados son las ménsulas de arranque de las fajas verticales de los al-

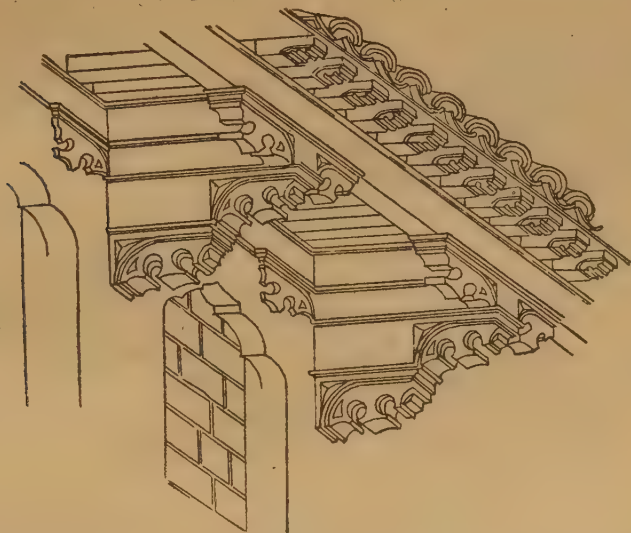


Qayrawān (Túnez). — Mezquita mayor. Canecillo de la techumbre.

(Dibujo de G. Marçais.)

¹ Leopoldo Torres Balbás, *Los modillones de lóbulos* (*Archivo Español de Arte y Arqueología*, XII, 1936, pp. 1-62).

fices que encuadran los arcos del patio de la mezquita mayor de Susa, construída en 236 = 850 ¹. Parecidos son los modillones de piedra que sostienen la cornisa de la fachada de la pequeña mezquita de las Tres Puertas, en Qayrawān, edificio levantado en 252 = 866 por Muḥammad ibn Jayrūn al-Maʿafirī, originario del al-Andalus ². Todos sus modillones son iguales y, como el resto



Zaragoza. — Casa de la Infanta (derribada). Detalle del alero (siglo XVI).

(Dibujo de Lafiguera.)

de la decoración, labrada en un enchapado de losas pétreas que cubre la fachada, es obra de artistas poco hábiles que copiaron toscamente, deformándolos, ornatos vistos en edificios anteriores.

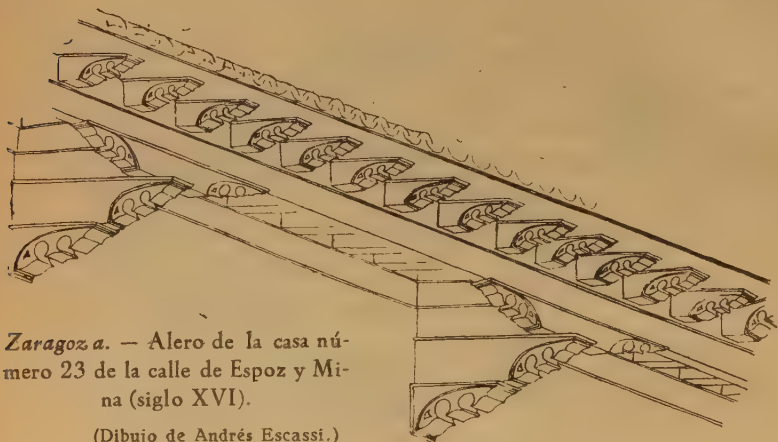
Formas semejantes en madera presentan los canecillos que apean las vigas de los techos de la mezquita mayor de Qayrawān,

¹ Manuel d'Art musulman, *L'Architecture*, por Georges Marçais, I (Paris 1926), p. 37; Henri Saladin, *La mosquée de Sidi Okba à Kairouan* (Paris 1899), p. 53, fig. 18.

² Marçais, *L'Architecture*, I, pp. 37 y 67-68. La fachada se desmontó y volvió a armar en 844 = 1440.

labrados hacia 1038. El señor Marçais cree probable su inspiración en modelos orientales ¹.

Las continuas y estrechas relaciones existentes en los primeros siglos del islam de Occidente entre la Berbería oriental y el Levante peninsular explican la aparición en la última comarca de canecillos semejantes a los citados de Ifríqiya. A los de Godella,



Zaragoza. — Alero de la casa número 23 de la calle de Espoz y Mina (siglo XVI).

(Dibujo de Andrés Escassi.)

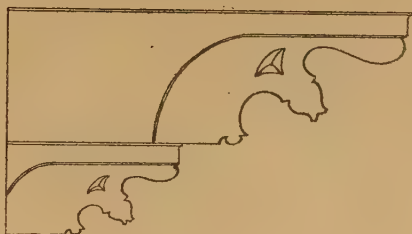
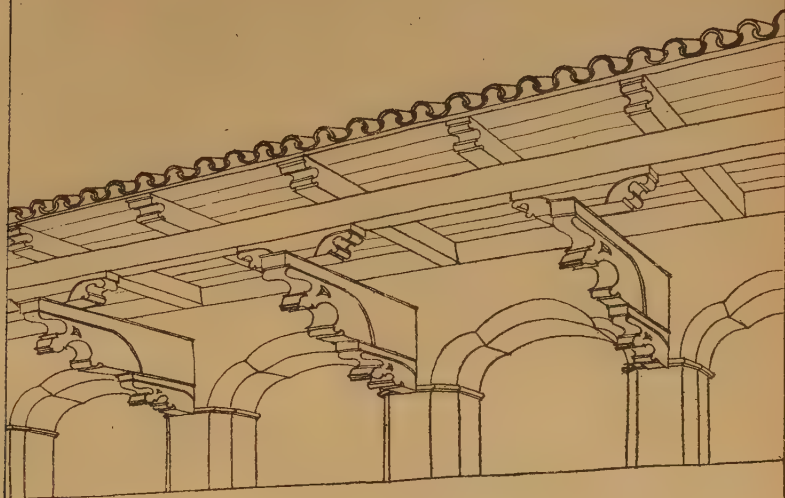
de fecha tardía, precederían otros de los que no quedan vestigios.

Los del tipo de los de la vieja iglesia de la villa valenciana dieron origen, a su vez, a una serie de zapatas y canecillos de arte gótico y forma extraña y no explicada, muy abundantes en la segunda mitad del siglo XV y primera del XVI en Aragón y Levante ². Los ostentan también los entramados contruídos en Granada durante los cincuenta años posteriores a su conquista por los Reyes Católicos. A la última ciudad islámica de la Península los llevarían tal vez carpinteros aragoneses: consta que el rey don Fernando, no transcurridos tres meses de la con-

¹ Marçais, *L'Architecture*, I, pp. 142 y 160; *Coupoles et plafonds de la Grande Mosquée de Kairouan* (Túnez-Paris 1925), pp. 39 y 40, láms. XIII, XV y XVI.

² Leopoldo Torres Balbás, *Dos formas olvidadas de la arquitectura hispanomusulmana* (AL-ANDALUS, VIII [1943], pp. 455-461).

ALERO DE LA CASA DEL DEÁN DE TERUEL



Teruel. — Alero de la casa llamada del Deán.

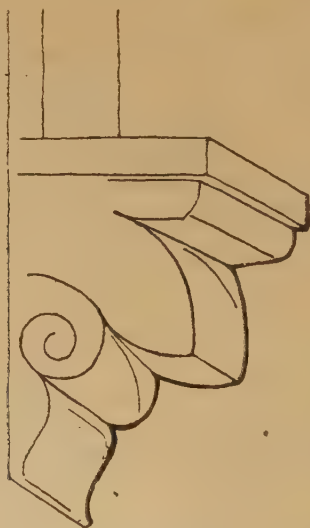
(Dibujo de J. Urzola.)

quista, mandó fuesen obreros moros de Zaragoza a Granada a reparar la Alhambra ¹.

¹ Arch. Corona Aragón, Reg. 3.571, f^{os} 11 v-12, documento publicado

La semejanza de las ménsulas, modillones y canecillos enumerados, desde los del siglo IX hasta los del XVI, es tan sólo de aspecto general. En síntesis, su forma consiste en las dos volutas o rizos extremos, reducidos en varios ejemplares a curvas convexas de más o menos desarrollo, y a un ornato central saliente. En los ejemplares africanos esos tres elementos están unidos; en los posteriores de la Península, más evolucionados, se interponen entre ellos curvas cóncavas. El estudio del proceso de las formas artísticas enseña que hasta época relativamente reciente los artistas se inspiraban, con un criterio muy libre, lejano a la copia servil de nuestros días, en los vistos a su alrededor. Así lo entendió Rubens, por citar un famoso ejemplo, al «copiar» el Adán y Eva del Tiziano, cuadros ambos en nuestro Museo del Prado. — L. T. B.

por don Antonio de la Torre y del Cerro, *Moros zaragozanos en obras de la Aljafería y de la Alhambra* (*Anuario del Cuerpo facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, Madrid 1935, pp. 249-255).



Susa (Túnez).—Mezquita mayor.
Ménsula de arranque del recuadro
de una puerta.

ÍNDICE DE LUGARES¹

- África, 1, 8, 15.
 Agadir, 15, 17.
 Al-Andalus, 37.
 Alandal: castillo, 5; *Porta da Traição*, 5.
 Alentejo, 4, 22, 26, 29.
 Algarve, 2, 5, 6, 23.
 Almería: Mezquita mayor, 27.
 Al-Qāhira, 14.
 Aragón, 38.
 Arcila, 9, 19; Albacar, 9; *Porta da Traição* o *Porta da Ribeira*, 9, 10.
 Azemmour, 10, 11; Puerta de la Traición, 10, 11.
 Badajoz, 4, 6, 7, 19, 23; Puerta del Puente, de las Palmas o Nueva, 7; Puerta de la Traición, 6, 7, 17.
 Barcelona: Atarazanas, 34; Capilla de Santa Águeda en el Palacio Real, 34; Hospital de Santa Cruz, 34.
 Barluenga: San Miguel, 34.
 Beira alta, 2.
 Beja, 23; ex-convento de la Concepción, 29.
 Berbería, 38.
 Cáceres: Arco del Socorro, 6; Puerta de la Traición, 6.
 Castilla, 35.
 Ceuta, 13, 17-19; Puerta de la Traición (*Bāb al-Gadr*), 13.
 Coimbra, 4; Castillo o *Alcáçova*, 3; *Couraça de Lisboa*, 3; *Porta o Arco da Traição*, de Genicoca o de Iben Bodron, 3, 17, 18.
 El-Ksar es-Şegir, 8.
 Elvas: castillo, 5; *Porta da Traição*, 5.
 España, 1, 6.
 Évora, 17, 19; castillo, 5; *Porta da Traição*, 5.
 Godella, 1-30; Capilla del Santo Cristo de la Paz, 30-38; iglesia de San Bartolomé, 30; iglesia vieja, 1.
 Granada, 38, 39; Alhambra, 39.
 Guadiana, 7, 22, 24.
 Guimarães, 21; castillo, 2; *Porta da Traição*, 2; *Porta nobre* o principal, 2.
 Ifriqiya, 36, 38.
 Játiva: San Félix, 34.
 Kef, 15; *Bāb al-Gadr*, 15.

¹ En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Larache, 13, 18.

Leiria, 3, 5; castillo, 4; Puerta de la Traición, 4, 17.

León, 6.

Levante, 38.

Linhares, 2, 3.

Liria: Iglesia de la Sangre, 34.

Lisboa, 18; Castillo de San Jorge, 4; Puerta de la Traición, 4.

Madrid: Museo del Prado, 40.

Mallorca, Puerta de la Traición, 8.

Marialva: castillo, 2.

Marrakech, 13-15; Alcazaba, 14; Puerta de la Traición, 13, 14.

Marruecos, 8, 9, 14, 16.

Mazagán, 10, 11; Puerta de la Traición, 10, 11.

Melgaço: castillo, 2; *Porta da Traição*, 2.

Mértola, 22-29; Alcazaba, 24; cerca, 24; iglesia mayor de Nuestra Señora de la Asunción o de Entrambasaguas, 25-29; mihrāb, 1, 22, 26-29.

Minho, 2.

Montblanch: San Miguel, 35.

Mourão: castillo, 2; Puerta de la Traición, 5.

Murcia, 30.

Osonoba, 23.

Oeira, 23.

Olivença: castillo, 5; *Porta da Traição*, do Retiro o do Socorro, 5, 6, 17.

Ourém: castillo, 3.

París, 20.

Penela: castillo, 3.

Península ibérica, 1.

Peñarroya: ermita de Nuestra Señora de la Fuente, 34.

Pereleda: castillo, 34.

Poblet (Monasterio de), 34.

Portugal, 1-3, 22, 28.

Provenza, 30.

Qayrawān: Mezquita de las Tres Puertas, 37; Mezquita mayor, 36, 37.

Safi, 8.

Saint-Maximin, 19.

Santa Cruz del Cabo de Gué (Agadir), 12; Puerta de la Traición, 12, 16.

Santas Creus (Monasterio de), 34.

Sevilla, 14.

Silves, 5, 6, 14; castillo, 5, 6; Puerta o postigo de la Traición, 6.

Susa: Mezquita mayor, 37, 40.

Tánger, 9; Postigo de Gurer, Gurrer o Guyrer, 9; Puerta de la Traición, 8.

Tarragona: Catedral, sala del Tesoro, 35.

Tasghimoūt des Mesfiwa, 15; Bāb Gādir (= Bāb al-Gadr), 14-15.

Teruel: casa llamada del Deán, 39.

Touggourt, 15; *Bāb al-Gadr*, 15.

Trancoso: Puerta de la Traición, 2.

Túnez, 15; *Bāb al-Gadr*, 15; medina, 15.

Valencia, 30.

Vich: Hospital, 34.

Viena, 19.

Viseu: *Porta da Traição* o *Porta da Senhora das Angústias*, 3.

Zamora, 6-8, 12, 19, 20; Puerta de la Traición, 7, 17, 20.

Zaragoza, 39; casa nº 23 de la calle de Espoz y Mina, 38; casa de la Infanta, 37.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

- 'Abd al-Malik ibn Abī-l-Ŷawād, 23.
 'Abd Allāh, 23.
 Aḥmad al-A'raḡ, 14.
 Albomafem o Aben Afan, 6, 14.
 Alcáçova Carneiro (Pedro), 9.
 Alfonso Enríquez, 4, 6, 19.
 Alfonso III, 2, 6, 23.
 Alfonso V, 10.
 Al-Mu'tamid de Sevilla, 23.
 Avis (Maestre de), 5.

 Barón de Santa Bárbara, 30.
 Botelho da Costa Veiga, 16.
 Bretón de los Herreros, 21.
 Brunschvig (Robert), 15.

 Casar (Eugenio), 30.
 Cassiano, 19, 20.
 Castilho (João), 11.
 Cenival (Pierre de), 12, 16.
 César, 20.
 Cicerón, 20.
 Cid, 7, 17, 19.
 Covarrubias, 20.

 Dinis (D.), 5.
 Diogo, 12.
 Duarte de Armas, 16.

 Enlart (Cámille), 20.
 Escassi (Andrés), 38.

 Fabudarão, 18.
 Fernandes Martins (Alfredo), 18.
 Fernandes Martins (M.), 3.
 Fernando (Don), 38.
 Fernando el Magno, 3.
 Figanier, 13, 20.

 Gois (Damião de), 9, 10.
 Gonçalves da Costa (Simão), 12.
 Grokenberger (E.), 18.
 Guevara (Adolfo L.), 9.
 Guillén de Castro, 7.

 Haupt (Alberto), 26.

 Ibn Bakr, 23.
 Ibn Marwān el Gallego, 23.
 Ibn Qāsim, 23.
 Idrīsī, 23.

 Juan (Príncipe Don), 10.
 Juan I, 5, 16.
 Juan II, 5, 29.
 Juan III, 10 a 12.

 Lafiguera, 37.
 Leitao de Gamboa (Antonio), 12.
 Lévi-Provençal, 13, 17, 18.
 Lopes (Fernão), 4, 5, 16, 19.
 Loureiro (Luis de), 11.

 Madoz, 30.
 Manuel (D.), 9, 23.
 Marçais, 38.
 Marques Braga, 18.
 Meneses (Fernando de), 9.
 Meneses (João de), 8.
 Marchicourt (Charles), 15.
 Monroy (Gutierre de), 12.
 Muḥammad al-Šayj, 14.
 Muḥammad ibn Jayrūn al-Ma'āfirī, 37.

 Noronha (Fernando de), 11.

 Paio Peres Correia, 23.

Petschenig, 19.

Pichery (E.), 19.

Reyes Católicos, 38.

Ribeiro (Aquilino), 18.

Ribeiro (Bernardim), 18.

Ricard (Robert), 1, 22.

Rodrigues (Bernardo), 9, 10.

Rubens, 40.

Sancho, 7, 12.

Sancho II, 23, 28.

Saraiva (José), 3, 5.

Sebastián, 9.

Sousa (Fr. Luis de), 10.

T. B. (L.), 1, 29.

Teles (Leonor), 5.

Tiziano, 40.

Torres (Diego de), 13, 14.

Torres Balbás (Leopoldo), 7.

Urzola (J.), 39.

Vellido (Adolfo), 7, 12.

Yāqūt, 23.

Zurara, 13, 18.

V A R I E D A D E S

SOBRE ḤAṢṢ IBN ALBAR AL-QUṬĪ AL-QURṬUBĪ ¹

Cambridge, 21 March, 1955.

Dear Professor García Gómez,

May I add a few words to what has been already said on the subject of Ḥaṣṣ b. Albar, which perhaps will be of interest to your readers?

The verse introduction to the Arabic Psalter in the Ambrosian MS. & 120 (Hammer-Purgstal, n^o 86) appears to be dated precisely A. D. 989, but if it could be shown to have been written in the previous century, this would make the circumstances somewhat clearer. No mozarabe prelate called 'Bishop Balans' (lines 106-107) appears to be known, but Valentius, the supporter of Abbot Samson and correspondent of Alvaro, was a highly esteemed Bishop of Cordova from 862. The similarity in the names is somewhat striking ('Balans' presumably for Valens) and extends to the character of the two men as given. Miss Alder especially was inclined to identify them, and was only overborne by myself in view of the inconsistency of this with the dating, which appears to be fixed by the numeral letters (ط = 9, ف = 80 and ط = 900) in line 128.

Since then, it has been suggested by Mr. J. F. P. Hopkins, of the London School of Oriental and African Studies, that the system of

¹ Publicamos con mucho gusto la siguiente carta que hemos recibido del prof. D. M. Dunlop, a propósito de la reseña aparecida en *AL-ANDALUS*, XIX [1954], pp. 481-482, sobre su artículo *Ḥaṣṣ ibn Albar—the last of the Goths*, en *JRAS*, 1954, pp. 137-151.

numeration by letters here employed is the *Magribī* not the standard *abʿyād*. It is somewhat difficult to ascertain when the *abʿyād*, in either of the two forms now in use, was first introduced. (De Sacy's conjecture of the 5th century of the *Hiʿra* for the addition of the last six letters ث, خ, ذ, ط, ض, غ¹, corresponding to 500, 600, etc., to 1000 — in the *Magribī* form ش, غ, ط, ذ, خ, ث — is too late, as the present text shows.) The only other example of the use of numeral letters in Spain with which I am acquainted² throws no light on whether the standard or the *Magribī abʿyād* was employed. But if, as seems quite probable, the *Magribī abʿyād* was in use in Spain at this time, then we get ط = 800, not 900, as Mr. Hopkins realized, and the dating in consequence is A. D. 889 instead of A. D. 989. It would then be possible that 'Bishop Balans' is in fact Valentius, first consecrated Bishop of Cordova in 862.

There is also the question of the previous prose translation of the Psalter, of which Ḥaṣṣ b. Albar speaks in lines 28-36. Criticism of the kind which we find here — specific and extremely severe — was scarcely directed against an old-established rendering, but rather against one which had recently or fairly recently appeared and which the new verse translation was intended to replace. Tisserant has shown that it is at least likely that Biblical translations (and not simply commentaries) were produced by Archbishop John of Seville in the 9th century³. Though we hear of no Psalter translation made by him, it is certainly inviting to think of this prelate, who appears to have been present at a council at Cordova in A. D. 839, in connection with the prose translation mentioned by Ḥaṣṣ, if the latter's own translation is, in accordance with what has been said, to be placed in A. D. 889.

Finally, there is the ease with which Ḥaṣṣ b. Albar may now be identified as the son, not grandson, of Alvaro. I should not care to suggest that the identification is certain: e. g., the reference to Ḥaṣṣ b.

¹ *Grammaire Arabe*, ed. 2, I (Paris 1831), 89, n. 2: 'Une feuille arabo-latine de l'épître aux Galates'.

² MS. Escorial, 612, f^o 125 b: للهجرة (؟) شوال خف (؟) قبدة باشبيلية د شوال خف (؟) للهجرة. i. e. 'written in Seville, 4 *Shawwāl*, 687 of the *Hiʿra* era' (so apparently: the date, in figures, on f^o 124 b is 667, *Dū-l-Ḥiʿra*).

³ *Revue Biblique*, vol. VII (1910), 321-343.

Albar in Ibn al-Qūṭīyya (died 367/977) is most naturally taken as referring to a contemporary. But on the whole this solution may commend itself.

May I close by saying that if the date for the Psalter translation of Ḥafṣ b. Albar is A. D. 889, there is every need for the retention of the question-mark in the title of the original article, 'Ḥafṣ b. Albar — the last of the Goths?'¹.

Yours sincerely,

D. M. DUNLOP.

¹ *Journal of the Royal Asiatic Society*, October 1954, 137-151.

LOS MÓVILES ECONÓMICOS EN LA VIDA DE IBN AL-JAṬĪB *

No he de hablar aquí de Ibn al-Jaṭīb (712-776 h.), el visir de los Nazaríes, como hábil hombre de Estado, cuya actividad, lejos de limitarse al reino de Granada, extendió su influencia lo mismo a la política castellana y aragonesa que a la magribí, ni he de hablar tampoco de él como sabio letrado e historiador a quien principalmente se debe cuanto sabemos sobre la civilización del Occidente musulmán — especialmente del reino de Granada — en esta época. Mi propósito es hablar de Ibn al-Jaṭīb como hombre de negocios a quien los problemas científicos y políticos no estorbaron de correr tras el dinero, ni de pensar en él y de obtenerlo en cantidades considerables.

En la mayoría de sus libros trata Ibn al-Jaṭīb de rodearse de un halo de ascetismo y de espiritualidad. «No soy yo — dice, por ejemplo — más que un caminante, que he huído del mundo como del león, y que he intentado aislarme, separando incluso mi alma de mi cuerpo. Dios — ¡alabado sea! — ha purificado mi corazón de ambición y de envidia... Mis vestidos son lana; mi abstinencia de los bienes que las gentes poseen es sabida, y el dinero se gasta en limosnas...»¹. Pero desgraciadamente estas palabras de Ibn al-Jaṭīb no

* [Por la importancia del tema, y por creer que ha de interesar a nuestros lectores, traducimos a continuación, amablemente autorizados por su autor, el joven profesor egipcio y doctor por la Universidad de Madrid, Muṭṭār al-‘Abbādi, el presente artículo que, con el título *Lisān al-dīn Ibn al-Jaṭīb wa-naẓar al-ḥuqūq al-iqtisādīyya*, ha aparecido en la revista mensual de Tetuán, *Lisān al-dīn*, año VIII, nos 9-10, septiembre-octubre 1954, pp. 30-37. — N. de la R.].

¹ Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, VII, p. 77 (ed. del šayḥ Muḥyī al-dīn ‘Abd al-Ḥamīd).

casan demasiado bien ni con sus propios actos ni con lo que sus contemporáneos opinaban de él.

Para comentarlas, conviene que aludamos primero a la peculiar capacidad económica que distingue a este hombre habilísimo, al lado de sus restantes dotes, y que sepamos, por ejemplo, que el sultán granadino Abū-l-Ḥayyāy Yūsuf I estribó en él para llevar a la práctica ciertos proyectos encaminados a obtener dinero. «El sultán — dice Ibn Jaldūn — le hizo intervenir en el nombramiento de los agentes fiscales, por su habilidad en redactar los pliegos de condiciones, y así logró reunir grandes sumas» ¹. Del mismo modo, las dotes financieras de Ibn al-Jaṭīb, así como su capacidad de previsión y su agudeza, trasparecen también en los consejos a sus hijos, cuando dice: «... Si alguno de vosotros gana dinero en este país tan turbado y hollado, bueno sólo para la guerra santa, no lo emplee sólo en fincas que atraigan la humillación y el desprecio; que le procuren — si caen en manos del enemigo — la afrenta y la pobreza, y que no se puedan transportar en caso de graves calamidades...» ².

Vemos, pues, cómo Ibn al-Jaṭīb creía — más de un siglo antes de la caída de Granada — que estaban contados en la Península los días de los musulmanes y que éstos debían convertir sus riquezas «en bienes fácilmente transportables y de alto precio», para poder llevárselos al llegar la hora decisiva.

A base de esta nueva concepción económica, parece, en efecto, haber empezado Ibn al-Jaṭīb a trasladar sus riquezas a algunos países islámicos tales como Egipto y Marruecos. En el texto del documento en que deja como *waqf* para los sabios de Egipto su obra *al-Iḥāṭa fī ta'rīj Garnāṭa*, nos llama la atención que Ibn al-Jaṭīb tuviese en Egipto un administrador — el viajero granadino Abū 'Amr ibn 'Abd Allāh ibn al-Ḥayy al-Andalusī — «al cual confirió poderes plenos en todos sus asuntos de dinero y en todos sus negocios, así como para mirar por sus intereses, por variados que fuesen y de distinto género, con toda generalidad, universalidad, amplitud y plenitud, sin exceptuar cosa alguna de las que lleva consigo la delegación de poder que no le confiriera...» ³. De este texto podemos deducir que Ibn al-Jaṭīb

¹ Maqqarī, *Nafḥ*, VII, p. 26.

² Maqqarī, *Nafḥ*, X, p. 150; *Azbār al-riyāḍ*, I, p. 252.

³ Maqqarī, *Nafḥ*, IX, p. 311.

tenía bienes en Egipto, aunque no sepamos si su origen era científico, comercial o de otra índole.

De todas maneras, el lugar al que Ibn al-Jaṭīb dirigía naturalmente sus ojos para refugiarse en él, caso de necesidad, había de ser Marruecos. En los años 749 y 755 h. había ya estado en Fez como embajador de Granada, y a esta ciudad fué por tercera vez, al ser desterrado en compañía de su destronado sultán Muḥammad V al-Gānī bi-llāh, el año 760 h. En esta última ocasión, recorrió las comarcas de Marruecos, siendo objeto de la hospitalidad y atenciones de sus habitantes en todos los lugares por que pasó. Al cabo se instaló en la ciudad de Salé, para hacer vida de *ribāṭ* junto a las tumbas de los reyes marínies y pedir para ellos el perdón y la misericordia del Altísimo, lo cual redundó para él en ventajas considerables, puesto que el sultán de Fez decidió «dar orden de que se les pasase a él y a su hijo, de la renta de la ciudad de Salé, un sueldo mensual de 500 dinares de plata *ʿašriyya* ¹; que se le declarase exento de toda gabela o tributo, y que no se cargase nada de los condimentos o vituallas que se le llevasen, fuesen animales u otras cosas, ni las uvas, algodón, frutas, verduras, etc., de que dispusiesen sus criados» ².

Parece incluso que, durante este último período, Ibn al-Jaṭīb había hecho preparativos para instalarse definitivamente en Marruecos, principiando a comprar tierras y casas. Disponemos de dos cartas suyas sobre estos temas, que hemos encontrado en su libro *Nafāḍat al-ġirāb fi ʿalālat al-igtirāb*: la una, dirigida al qāḍī de Tāmasnā, el viajero tangerino conocido por Ibn Baṭṭūṭa ³, en que le informa de haber adquirido una tierra vecina a otra suya ⁴; y la segunda, dirigida al šarīf Abū ʿAbd Allāh ibn Nafīs, con ocasión de comprarle una casa. La primera la publicamos al fin de este artículo, y la segunda ha sido inserta por Maqqarī en su *Nafḥ al-ṭīb* ⁵.

Al volver de su destierro al trono el sultán de Granada, el año 763 h., Ibn al-Jaṭīb hubo de volver también a Granada, con poste-

¹ Cf. Dozy, *Suppl.*, s. vº *dīnār*, y Adiciones al final del tomo I.

² Maqqarī, *Nafḥ*, VIII, pp. 117-118.

³ Su nombre era Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Lawātī al-Ṭanī, por *kunya* Abū ʿAbd Allāh, y por *laqab* Šams al-dīn.

⁴ Fos 44 vº-45.

⁵ VIII, p. 151.

rioridad a su soberano y a petición de éste, para encargarse del visirato, pensando que por poco tiempo: «Me apresuré — dice sobre este asunto — a dirigirme a él [a Muḥammad V], después de haber formado el propósito de acelerar mi vuelta y apresurar mi retorno, y de haber dejado mi familia e hijos a la sombra de la protección y patrocinio mariníes» ¹. Pero parece que el sultán de Granada, en vista de las difíciles circunstancias por las que atravesaba este reino durante las guerras entre Castilla y Aragón, se aferró a su visir de modo tal, que impidió el regreso a Marruecos de Ibn al-Jaṭīb con la prisa que éste habría deseado.

Lo importante es que Ibn al-Jaṭīb siguió fiel a la línea de conducta que se había trazado frente a esas tierras marroquíes, que consideraba su supremo refugio, en el que esperaba hallar la tranquilidad y en el que estaban sus fincas y bienes. Y así, vemos cómo la protección de esos intereses personales influyó en la política que desarrolló como visir casi todopoderoso que era, y cómo esos intereses le hicieron llevar en Granada, durante los largos años de su gobierno, una firme política exterior con relación al Magrib, cuyas directrices eran el atarse al carro de Fez y el intentar complacer a los sultanes mariníes en cuanto éstos pedían del reino de Granada. «Sus ojos — dice Ibn Jaldūn — se dirigían al Magrib, como morada, y para ello hacía todo género de avances y favores a sus reyes» ².

Como ejemplo de esta política de aproximación a los soberanos de Fez, recordemos la postura que adoptó Ibn al-Jaṭīb frente al príncipe mariní ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Abī Yaflūsan, designado por Muḥammad V, el año 769 h., como šayj de las tropas expedicionarias magribíes en Granada: a pesar de la energía de este general y de su valor bélico, que ponderan las mismas fuentes cristianas, en el ataque que Muḥammad V desencadenó contra Córdoba el año 770 h., vemos que Ibn al-Jaṭīb no lo cita en absoluto en cuanto escribió sobre dicha campaña. Más aún: impulsó al sultán granadino a prenderlo en ese mismo año, basándose en que conspiraba secretamente contra el sultán de Fez, cuando — según Ibn Jaldūn — el propósito que le guiaba era complacer al sultán ‘Abd al-‘Azīz, que veía

¹ Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl al-a‘lām*, p. 261.

² Maqqarī, *Azhār al-riyād*, I, p. 234.

en el príncipe 'Abd al-Rahmān un amenazador contrincante ¹. No faltan ejemplos análogos. Así, cuando Mas'ūd ibn Māsāy, visir del sultán 'Abd al-'Azīz, huyó a Granada, Ibn al-Jaṭīb lo prendió con idénticas miras. Así también, cuando Sulaymān ibn Dāwud fué nombrado por el sultán de Granada šayj de los expedicionarios en al-Andalus, Ibn al-Jaṭīb trabajó para detener esta designación, fundándose en que «ese mando sólo debía darse a los príncipes de los Banū 'Abd al-Ḥaqq, porque son la flor de los Zenetas» ².

El lógico resultado inmediato de esta política de aproximación seguida por Granada con los sultanes de Fez fué el aumento de la influencia de Ibn al-Jaṭīb en la corte marīnī. Ibn Jaldūn nos refiere que con frecuencia el sultán de Fez decretaba la libertad de ciertos prisioneros como consecuencia de la intervención o mediación de Ibn al-Jaṭīb ³. Por otra parte, todos los pactos concertados por Ibn al-Jaṭīb con Castilla o Aragón eran ajustados en nombre de los dos reinos de Granada y Fez: prueba de que la política exterior era una misma para los dos países.

Acabó por venir la crisis que Ibn al-Jaṭīb esperaba. Cuando aumentaron las denuncias en contra suya y se ensombrecieron sus relaciones con el soberano, «huyó de éste — como dice Ibn Jaldūn — refugiándose al lado de 'Abd al-'Azīz, sultán del Magrib, a quien tenía hecho tantos servicios y avances, y el sultán le aceptó, dándole en su consejo un puesto escogido y distinguido» ⁴. Parece que el fugitivo quería llevarse consigo sus bienes, en consonancia con los consejos que había dado a sus hijos. Sobre este asunto le dice el cadí malagueño Abū-l-Ḥasan al-Nubāhī al-Ŷudāmī: «Intimidasteis, difamasteis y reunisteis el dinero que es sabido... para luego huir con vuestros fardos» ⁵. Ciertamente que el que emplea esta expresión era uno de los enemigos de Ibn al-Jaṭīb; pero de todas maneras nos da a entender lo que pensaba de él la gente. Aunque Ibn al-Jaṭīb intentó justificar su fuga al Magrib diciendo que su objeto era aislarse del mundo, consagrarse a la devoción y refugiarse sólo en Dios, la ver-

¹ Ibn Jaldūn, *Ibar*, VII, pp. 231-232 y 278-279.

² Maqqarī, *Azbār al-riyāḍ*, I, p. 230.

³ Maqqarī, *Nafḥ*, VII, p. 234.

⁴ Maqqarī, *Azbār al-riyāḍ*, I, p. 225.

⁵ Maqqarī, *Nafḥ*, VII, p. 56.

dad es que sus actos y las opiniones de algunos de sus contemporáneos, tales como Ibn Jaldūn y al-Nubāhī, lo desmienten, y le acusan, diciendo que su huída no tuvo este fin espiritual (que podía haber llevado a cabo mucho mejor en los dos lugares santos de la Meca y Medina o en la misma Granada, tierra de *ribāṭ* y de guerra santa), sino un objetivo puramente interesado, a saber «el de aumentar la compra de fincas, el perfeccionamiento en la construcción de edificios y la plantación de jardines» ¹.

De todos modos, la huída de Ibn al-Jaṭīb al Magrib no le procuró el descanso a que aspiraba. Sus enemigos continuaron urdiendo intrigas contra él, y empezaron a repetirse las embajadas de Ibn al-Aḥmar a la corte maríní para exigir la entrega de Ibn al-Jaṭīb, al que acusaban de impiedad y herejía por ciertas expresiones estampadas en un libro sobre el «amor divino» que había compuesto en Granada hacía varios años. La respuesta del sultán ʿAbd al-ʿAzīz a estas imputaciones era, desde luego, lógica y razonable: «Si es así, ¿por qué — les preguntaba a los embajadores — no le castigasteis cuando le teníais entre vosotros?»

A este propósito, debemos aludir ahora a que el Magrib experimentó en tiempos de este sultán un gran renacimiento político, convirtiéndose en el corazón del mundo islámico occidental: durante su reinado acabaron las luchas y rebeliones internas y se produjo la anexión a su reino del Magrib central, o, hablando con más propiedad, de Tremecén, con lo cual alcanzó el Magrib su unidad y una fuerza de respetable importancia. Y precisamente Ibn al-Jaṭīb, quien deseaba un Magrib fuerte en tiempos de su amigo el sultán ʿAbd al-ʿAzīz, acabó, una vez que estuvo en declarada enemistad con el rey de Granada, por querer llevar su tradicional política magribí a sus extremos límites, que no eran otros que «incitar al sultán de Fez a apoderarse de Granada» ², para conseguir de este modo su fin pri-

¹ Maqqarī, *Nafḥ*, VII, pp. 21 y 49-59.

² He aquí lo que dice Ibn Jaldūn a este propósito (*ʿIbar*, VII, pp. 228-271): «Una vez enconada su enemistad con Ibn al-Aḥmar, hizo concebir deseos al sultán ʿAbd al-ʿAzīz de apoderarse del reino de al-Andalus, y le animó a ello, quedando así concertados cuando el sultán regresó de Tremecén a Marruecos». Más adelante añade: «El acuerdo para acabar con Ibn al-Jaṭīb fué tomado [por Ibn al-Aḥmar] cuando le fué dicho que aquél instigaba al sultán ʿAbd al-ʿAzīz a apoderarse del reino de al-Andalus».

mordial: acabar con sus enemigos de allá y asegurar su vida y sus intereses en el Magrib. También — ¿quién sabe? — pensaba acaso en volver otra vez al visirato. Y parece que esta política coincidía con los deseos del sultán °Abd al-°Aziz, que se proponía llevarla a cabo, sobre todo después de haber unificado el Magrib. El sultán de Granada, por su parte, enterado de estos tratos, que suscitaban sus temores, se apresuró a enviar regalos y presentes a la corte maríní, con la mira de conciliarse al sultán y alejar su hostilidad.

Pero las circunstancias cambiaron con rapidez a la muerte de °Abd al-°Aziz. Su fallecimiento produjo la anarquía y la guerra civil en Marruecos; los Banū °Abd al-Wād recobraron de nuevo el Magrib central, y el Magrib perdió su unidad y su fuerza. El sultán de Granada halló la ocasión propicia para anular la política de Ibn al-Jaṭīb y alejar de sus estados el peligro maríní. Así, lo vemos apoderarse de Gibraltar y de Ceuta, para dominar el Estrecho; trabajar para robustecer la independencia en Tremecén de los Banū °Abd al-Wād, enemigos tradicionales de los Maríníes, e incluso intervenir en los asuntos internos de la propia Fez, nombrando y destituyendo, según le parecía, a los sultanes maríníes. Era perfectamente natural que la consecuencia de esta intervención fuese la prisión de Ibn al-Jaṭīb, que acabó, el año 776 h., con su muerte y la quema de sus restos, después de su cuestión y tortura, y con la confiscación, demolición y destrozo de sus fincas ¹.

De cuanto precede podemos deducir que Ibn al-Jaṭīb estuvo movido por ambiciones económicas y móviles materiales que influyeron en su conducta como hombre y en su política como visir, y que tomó a Marruecos como fértil terreno en que desarrollar su política y sus ambiciones, las cuales a él le acarrearón la muerte y a Marruecos no pocos daños.

A continuación damos el texto de la carta antes aludida (enviada por Ibn al-Jaṭīb, mientras vivía en Salé, al viajero Ibn Baṭṭūṭa, informándole de haber comprado un terreno contiguo al suyo), según el *Kitāb naṣāḍat al-ḡirāb*, f^{os} 44-45. Y quizá convenga añadir que Ibn Baṭṭūṭa estuvo a mediados del siglo VIII de la hégira en Granada,

¹ Maqqarī, *Nafḥ*, VII, p. 25.

donde trabó relación con sus escritores, entre ellos el propio visir Ibn al-Jatīb, que le consagra una biografía en la *Iḥāṭa* ¹:

يقول ابن الخطيب:

وخاطبت القاضي ابن بطوطة بتامسنا ، وقد عزمت على إثارة الأرض

بجواره :

لتعلم سيادة القاضي شمس الدين ، معلم المواقف الحسبية والبيادين ،
(أبقاها الله تحاكي الشمس في الجولة ، وظهور الصولة ، والحكم على الدولة ،
وإصلاح حال العولة) أن موجب حقها ، وشائم برقها ، والعائد بجمعها من
فرقها ، لما انتبذ وانقطع ، واقتطع من جانب العزلة والتخلي ما اقتطع ، وقد
لاح نور الرضى بقضاء الله وسطع ، آمل ان يكون مخدومه الراحة ، حتى
تندمل الجراحة ، وأن أعوز المعاش اجتديت الفلاحة ، وتخبرت في البقع
بقعة يؤنس فيها جوار كريم ، ويؤمن حيف غرم أولى غريم ، فلم يقع
الاختيار إلا على البقعة التي لها الفضل بسكنى شمس الدين بين جزراتها ² ،
ووقوف ركائب الاستفادة بين توضحها ومقراتها ³.

MUJṬAR AL-‘ABBĀDĪ.

¹ Detalles sobre este viaje, pueden hallarse en Lévi-Provençal, *Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa dans le royaume de Grenade* (1350), apud *Mélanges William Marçais*, Paris 1950, pp. 218 ss.

² Es decir, «sus alturas».

³ Alusión a dos lugares mencionados en el segundo verso de la qaṣida mu‘allaqa de Imru‘-l-Qays: *فَتَوْضَحْ فَاَلْمُقْرَأَةُ لَمْ يَغْفِ رَسْمَهَا* «y Tūdiḥ y al-Miqrā, cuyas huellas no se han borrado»...

PASEANDO POR «EL JARDIN DE FLORES CURIOSAS»
DE ANTONIO DE TORQUEMADA

SOBRE Antonio de Torquemada, curioso escritor castellano del siglo XVI, secretario del Conde de Benavente, puede verse el estudio de Agustín G. de Amezúa al frente de la reedición moderna que en 1943 hizo la Sociedad de Bibliófilos Españoles de su *Jardín de flores curiosas*. Este libro se publicó por vez primera en Salamanca en 1570, y se siguió reimprimiendo hasta la edición de Barcelona 1621, al mismo tiempo que se traducía al francés (1579, 1583, 1610), al italiano (1590, 1612), al inglés (1600, 1618) y al alemán (1652). Su popularidad en España quedó cortada al ser incluido en el Índice del Cardenal Zapata en 1632. Sólo modernamente ha vuelto a ser reimpreso en 1943 por Amezúa, como queda dicho, y ahora (1955), en facsímil de la edición de Lérida 1573, por la Real Academia Española en el volumen XIII de la serie segunda de facsímiles que publica la docta Corporación. En esta reedición lo hemos leído, y de ella extraemos tres pasajes que pueden interesar de algún modo a los estudios musulmanes.

1

[F^o 16 a] Pero dexemos esto y vengamos a lo que dize Auicena, pues que en esta materia no podemos salir de médicos y philósofos: y así tiene en el libro segundo que las ymaginaciones animales hazen tan grande mudança en las cosas naturales, que acontesce muchas vezes que la criatura sea semejante a la mesma cosa que la madre estaua ymaginando al tiempo del concebir. Lo mesmo siente S. Agustín en el 12 de la ciudad de Dios, adonde trata que la imaginación intensa de la mujer preñada causa que la criatura salga con las calidades y condiciones de la cosa imaginada: y así leemos en Plutarcho que una mujer blanca, concibiendo de hombre blanco, vino a parir un negro, porque al tiempo del concebir tenía puestos los ojos y la ymaginación en vna figura de vn [f^o 16 b] negro, que en un paño de pared estaua pintada, y que la criatura propiamente se le parecía.

No modifica este pasaje las conclusiones a que llegué en mi artículo «*El Collar de la Paloma*» y *la medicina occidental*, apud *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, vol. I, Barcelona 1954, pp. 701-706 (a propósito de Ibn Ḥazm e Ibn Sīnā); pero sí es adición curiosa, sobre todo por lo que toca a la existencia de la historia en Plutarco.

2

[Fº 239 b] Vna cosa affirman muchos, que a mí se me haze dificultosa de creer, y es que [fº 240 a] las vallenas muy grandes, quando haze tempestades, salen al pelo de la agua, trayendo encima de sí muy gran cantidad de arena, y que los que nauegan, pensando ser alguna ysla, ha acaescido muchas vezes descender en ella, y hazen fuegos, y quando la vallena siente calentarse, se samarguja en el agua, y assí perecen muchos, y otros nadando se escapan, bueluen a los nauíos, y no tienen poca autoridad los autores que esto escriuen, pero a mí paréceme vn engaño que no puede caber en gente ninguna de razón.

Tenemos aquí una curiosa reminiscencia renacentista del mito de la isla-pep (que aparece en los *Viajes de Sindbād el Marino*) y sobre la cual bastará remitir a Miguel Asín, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 2ª edición, Madrid-Granada 1943, pp. 316-319.

3

[Fº 89 b] Los hombres sabios y abisados [musulmanes], aunque en lo público sigan y guarden esta ley, en lo secreto viuen desengañados. Pero no basta para que vengan a tener la luz del verdadero conocimiento, y, aunque no ouiesse más de algunas cosas que ellos mesmos confiessan, para conocer su engaño auían de estar alumbrados, y éstas son lo que Mahoma confiessa en el [fº 90 a] Alcorán, y también en la Zuna, y en otro libro que llamó Escalera del cielo de Mahoma, lleno de muchos y muy grandes desatinos, donde dize que, subiendo con el Archángel Sant Gabriel que le guiaua para ponerle ante Dios, vió estar en el séptimo cielo dos hombres ancianos, de muy grande autoridad y magestad, y que, preguntado al Archángel quién eran aquéllos, le respondió que dos hombres muy justos y grandes sieruos del Señor, el uno Sant Iuan, que llamauan Baptista, y el otro Iesu Christo, el qual no hauía sido engendrado por hombre ninguno, sino por sólo el resollo de Dios, y que le hauía parido María, quedando Virgen después que le pariera; y en otra parte: Christo el Mesías, palabra de Dios, y Espíritu Sancto de Dios.

Este tercer pasaje es, con mucho, el más interesante, por ser alusión al famoso *mīrāy*, o ascensión de Mahoma a los cielos, en uno de los cuales, cuyo número varía en las diferentes versiones, encuentra el Profeta islámico a Jesús y Juan (cf. Asín, *Escatología*, ed. cit., pp. 20, 59, 61, 82). Pero el interés de este texto del siglo XVI sube de punto al ver que cita por su nombre el famoso *Libro de la escala de Mahoma*, de cuyas derivaciones en el mundo medieval cristiano ha seguido el rastro con tanta erudición E. Cerulli en su áureo volumen *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-espagnole della Divina Commedia* (Città del Vaticano 1949; Studi e Testi, n° 150), que tan brillante comprobación ha venido a dar a la famosa tesis del maestro Asín. En el *Libro de la Escala*, aunque no en el séptimo, sino en el segundo cielo, encontramos en efecto el pasaje (ed. Cerulli, pp. 62-63; aquí doy sólo la versión latina, prescindiendo de la francesa):

Ecce inter angelos illos vidi duos homines, qui sedentes super duas sedes claritatis nimis pulcri erant; et tam corporum statura quam facierum forma mirabiliter bene facti... Hiis autem sic visis, quesivi ego a Gabrieli qui illi essent. Idem quoque michi respondens dixit: 'Scias, Machomete, quod illo qui sedet in inferiori sede vocatur Yohanna ibni Zacharia, quod interpretatur Johannes filius Zacharie. Est enim hic ex Dei prophetis unus. Ille tamen alius qui alcius sede vocatur Yza ibni Mariem, quod interpretatur Ihesus filius Marie. Hic enim Ihesus spiritus Dei est et ipsius eciam genitus verbo fuit'.

En el Toledano y en la *Primera Crónica General* el pasaje reza (*ibid.*, pp. 338-339):

Postea duxit me ad secundum cœlum et inveni ibi Jesum filium Mariæ et Hyahyam (quem nos Joannes dicimus) filium Zachariæ, qui erant consobrini.

Después desto levó me ell angel Gabriel al segundo cielo et fallé y a Ihesu, fijo de María, et a Hyaya, el que los cristianos dizen san Iohan fijo de Zacharías, que era su primo cormano.

La persistencia en el siglo XVI, no sólo del texto, más fielmente reproducido que en el Toledano y en la *Crónica*, sino también del título del libro (*Escalera del cielo de Mahoma*) es curiosísima, y dejó a mi eminente colega E. Cerulli investigar por qué camino pudieron llegar a conocimiento de Antonio de Torquemada.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

LIBROS Y REVISTAS

OBRAS GENERALES. — Pareja; *Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum*.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS. — A) *Filosofía*: Achena y Massé. — B) *Ciencias*: Carmody; Hilty.

HISTORIA Y GEOGRAFÍA. — Pérez de Úrbel; Goitein; Dunlop; García Gómez; al-Ahwānī.

FILOLOGÍA Y LITERATURA. — Barthélemy; Sellheim; Pérès; Cerulli.

ARTE Y ARQUEOLOGÍA. — Miles; Farès.

OBRAS GENERALES

PAJEJA, Félix M^a, *Islamología*. En colaboración con el Dr. A. Bausani y el Dr. L. von Hertling, con un apéndice sobre la Literatura arábigo-española por el Dr. Elías Terés Sádaba; Madrid, Editorial «Razón y Fe», S. A., 1952-54; 25 cms.; xx + 1.104 pp. en 2 vols.

Vemos con satisfacción que comienzan a realizarse los votos que formulábamos en las *Mélanges de l'Université Saint Joseph* (1951-52) de ver traducida en varias lenguas la excelente *Islamología* del R. P. Félix M^a Pareja, S. I. Con la singularidad de que la primera traducción, la española, se debe al autor mismo, que hace cuatro años había comenzado por publicar la edición italiana. En páginas deberían convertirse estas líneas, si quisiéramos dar una idea, no ya cabal, sino tan sólo decorosa, de esta obra que descuella por sus dimensiones, calidad y criterio sobre todas sus similares. Lo decíamos en las cita-

das *Mélanges* y hemos visto con placer confirmar nuestra opinión a cuantos desde entonces se han ocupado de la *Islamología*.

El grueso de la labor es debido al P. Pareja, al que han prestado preciosa colaboración el Dr. Ludwig von Hertling, de la Universidad Gregoriana de Roma (geografía de los países islámicos), y el Dr. Alessandro Bausani, lector de persa en la Universidad de Roma (literaturas islámicas). La edición española va seguida de un apéndice (pp. 979-998) sobre la Literatura árabe-española por el Dr. Elías Terés Sádaba, Catedrático de Literatura Árabe en la Universidad de Madrid.

Este «manual» — el clásico *Handbuch* alemán — de 1.104 pp. constituye en realidad el libro de iniciación y de consulta para quien precise un informe concreto y seguro sobre cualquier sector de la islamología: historia, dogma, filosofía, ciencias, artes y literatura. El P. Pareja no pretende hacer labor de investigación, pues tal labor extendida a todos los ámbitos del Islam exigiría generaciones de orientalistas avezados a la búsqueda. Basta, sin embargo, hojear con un poco de conocimiento de causa los dos robustos volúmenes, para darse cuenta del trabajo del autor, que no se ha contentado con consignar el resultado de los estudios de los grandes islamólogos, sino que los ha meditado concienzudamente y ha formulado con sano y sereno criterio un juicio vigoroso y personalísimo. No un juicio de valor sobre el Islam — que no es, según el P. Pareja, el cometido del islamólogo —, sino una opinión madura sobre la objetividad de los datos.

Aunque el autor no ha pretendido hacer literatura — más bien diríamos que la descuida —, su obra se lee con el mayor interés. En ella hallamos, por ejemplo, un resumen denso de la historia del Islam, que aventaja a no pocos manuales en boga e incluso a obras universalmente conocidas. En particular la historia de la India musulmana, prácticamente de primera mano, es digna del mayor elogio. Las descripciones detalladas de instituciones, como por ejemplo la peregrinación ritual a la Meca; los abundantes mapas, planos y croquis de mano del autor; la abundantísima bibliografía que acompaña a cada capítulo (más 10 pp. de adiciones que la ponen completamente al día), satisfarán plenamente lo mismo al profano ávido de cultura que al estudioso que desee adentrarse en los problemas.

Ciencia sólida, ecuanimidad e incluso una simpatía sobria y sincera brillan en la obra del R. P. Pareja. A ella deberá necesariamente recurrir todo el que aspire a fundamentar sólidamente sus conocimientos del mundo islámico, tan de moda en la actualidad. — E. L.

Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum, XXVIII mense Dec. MCMLIV; [Uppsala], 218 pp. Edendum curaverunt Erik Gren, Bernhard Lewin, Helmer Ringgren, Stig Wikander.

Este bello volumen, admirablemente impreso, contiene 21 artículos que los colegas y discípulos del gran orientalista sueco, profesor H. S. Nyberg, le dedican en su 70º aniversario. No lleva prólogo ni biografía ninguna, sino solamente un retrato del sabio a quien se dedica el justo homenaje y una lista de las personas e instituciones que se lo ofrecen.

El sumario es, naturalmente, reflejo de los diversísimos aspectos de la erudición oriental a que el prof. Nyberg ha consagrado tanta actividad y tan valiosos estudios. La contribución arabística es la siguiente: Richard N. Frye, *An Early Arabic Script in Eastern Iran*; E. Lévi-Provençal, *A propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue* (seis biografías de masarries por Ibn al-Abbār, que no utilizó Asín en su famoso estudio); B. Lewin, *La notion de «muḥdat» dans le ḡalām et dans la philosophie*; L. Massignon, *Qiṣṣat Ḥusayn al-Ḥallāj* (texto árabe completo de la leyenda popular sobre el gran místico bagdadí, que llegó a cantarse en la misma Granada); J. de Menasce, *Le témoignage de Fayḥānī sur le mazdéisme*, y F. Rundgren, «*Sillaḡdun = al-aḥāmira*» = *al-Rūm nebst einigen Bemerkungen zu Ibn al-Sirāfis Šarḥ abyāt Iṣlāḥ al-mantiq*. La colección entera hace honor a la escuela orientalista y a las prensas de Suecia, y es digna del eminente sabio a quien va dedicada. — Emilio García Gómez.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) FILOSOFÍA

MOHAMMAD, Achena y HENRI, Massé, *Avicenne. Le Livre de Science.*

I. (*Logique, Metaphysique*), traduit par... Paris 1955, 242 pp.; en 4°.

El milenario de Avicena aún está produciendo excelentes frutos y la presente traducción del persa al francés es uno de los buenos y muy oportunos. La sobriedad en la *Introducción* no deja de contener cosas tan importantes como la *Autobiografía* de Avicena, fielmente traducida al francés, y, después de ella, un buen resumen de lo que de él nos cuenta su discípulo Yūzaʿyānī. Estos datos y algunos otros de otros historiadores encuadran bien en la vida del autor, lo que sobre la composición de la obra debe tenerse en cuenta. Es también suficiente la comparación que nos ofrecen del 'Livre de Science' con el *Šifā'*, el *Naǧā* y las *Išārāt*, cuatro obras de Avicena bien similares en la materia, aunque difieran en la amplitud y aun en la finalidad inmediata.

La traducción misma está realizada con cuidado y sencillez, y sin las bizarrías que suelen aparecer en otras traducciones similares, sobre todo cuando se trata de términos técnicos. Los traductores procuran dar fielmente el pensamiento de Avicena, cosa difícil en lenguas tan diversas. Tal objetivo lo creemos satisfactoriamente conseguido. Quizás sin embargo, la palabra *état* que frecuentísimamente aparece, conserva un dejo demasiado oriental. La palabra correspondiente a *ma'dul* se traduce por 'indéfini', y no está mal, pues es uno de los sinónimos que Avicena mismo le señala en las *Išārāt* (cf. AL-ANDALUS, XIX [1954], 112). Usan también la palabra 'indéterminé' en vez de la palabra 'indéfini' que otros suelen emplear, pero alguna vez leemos 'indéfini' (p. 44), donde en ese caso debería ser 'indéterminé'. Por el *istitnā'i* traducen 'exclusion', donde otros pondrían 'elección'; pero el pasaje de Avicena (p. 42), según está traducido, parece darles la razón. Las Notas que nos dan — tal vez preciosas —

son generalmente breves y en número quizá demasiado corto. Algunas de las cosas dichas exigirían tal vez alguna de esas notas que precisara más el sentido.

La obra de Avicena en sí misma la creo de sumo interés para el Occidente. Muchas veces se ha notado que los *Maqāsid al-falāsifa* de Algazel (en cuya traducción al castellano ando yo ocupado) son un compendio o resumen de cosas de Avicena. Sin duda que Algazel conocía el *Sifā'*, el *Naǧā*, las *Išārāt*. Pero la presente obra demuestra que, aparte algunos pasajes tomados de dichas obras, Algazel no hace más que ir refundiendo y aun meramente traduciendo al árabe el 'Livre de Science'. Quizás el esfuerzo de Algazel en componer su obra no sea tan grande como se ha imaginado. Toda la grande influencia de Algazel en los Escolásticos (la demostramos en otra parte) se debe en último resultado a esta obra de Avicena. Servirá, pues, ésta para precisar en muchos casos lo que tenemos en Algazel.

Este y otros muchos méritos de la obra aviceniana y el diligente cuidado en traducirla son cosas para agradecer a los traductores y para considerarlos como beneméritos de la filosofía en sus fuentes más claras y fecundas. — Manuel Alonso Alonso, S. I.

B) CIENCIAS

AL-BITRUJI, *De motibus celorum*. Critical edition of the latin translation of Michael Scot. Edited by Francis J. Carmody. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1952; 180 páginas (25,5 × 16,5).

L. Gauthier publicó en el *Journal Asiatique* de 1909 (II, 483-510) una monografía titulada: *Une réforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes du XII^e siècle*, en la que exponía — partiendo en especial de las versiones latinas de Averroes, Maimónides, etc. — el ataque que, iniciado por Ibn Bāyṣa (m. c. 1138), culminó con el hispano-árabe al-Bitrūyī (s. XII), y que pretendía nada menos que restaurar en su pureza el sistema astronómico aristotélico, prescindiendo de epiciclos y excéntricas. Este trabajo, que constituyó un hito de positivo valor en la historia del

desarrollo científico, adolecía de una serie de pequeñas deficiencias, y ha tenido que pasar cerca de medio siglo antes de que apareciese la obra capaz de llenar a satisfacción tales lagunas.

Nos referimos al excelente trabajo de F. J. Carmody, cuyo título encabeza estas líneas, y en el que se da la edición crítica del texto latino de la obra que mejor representa esta corriente ideológica, es decir, el *Kitāb fi-l-hay'a* de al-Bitrūyī. Consta esta edición de seis partes, en las cuales se trata del autor, de su obra y de las traducciones latinas y hebreas de ésta, más el estudio de las fuentes e influencias de la misma, y un análisis matemático del contenido de los distintos capítulos. La edición crítica en sí está hecha a base de toda una serie de manuscritos latinos, que son frecuentemente cotejados con el texto original árabe.

Quiero hacer especial hincapié en los conocimientos que demuestra tener al-Bitrūyī de la trigonometría esférica en el curso de su obra, y en la especial repercusión que ésta halló en el mundo latino medieval ¹.

Cierran la obra dos glosarios: uno latino-árabe, ordenado por orden alfabético (pp. 163-175), que sirve de índice, y otro arábigo-latino (pp. 176-180), por orden de raíces, que encierran en sí todos los términos técnicos utilizados por nuestro autor. Conviene hacer notar que en los mismos no se emplea ni una sola letra del alifato, pues se dan en transcripción latina. — *J. Vernet.*

ALY ABEN RAGEL, *El libro conplido de los iudicios de las estrellas*. Traducción hecha en la corte de Alfonso el Sabio. Introducción y edición por Gerold Hilty. Prólogo de Arnald Steiger. Publicado por la Real Academia Española. Madrid 1954. LXVIII + 272 + 1 facsímil (30 × 21 cms.).

Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Abī-l-Riḡāl al-Saybānī al-Magribī (m. c. 1040), conocido por los latinos con los nombres de Abenragel y Albohazen, es uno de los astrólogos de más relieve producidos por el mundo árabe. No se sabe exactamente donde nació, pero sí se admite, en todo caso, que su vida está enmarcada por completo en el ámbito

¹ Por ejemplo, Regiomontano. (Cf. *Isis*, 42 [1951], 121-130).

geográfico del Occidente islámico. Es autor de una obra titulada *al-Bārī fī abkām al-nuġūm*, cuya edición está preparando el señor Hottinger, y que fué traducida al castellano por Yehudá b. Mosé ha-Kohén, uno de los colaboradores de Alfonso X.

Dicha versión castellana es la que nos da a conocer el señor Hilty, precedida de una introducción muy extensa, en la que hace la historia del castellano literario en el siglo XIII. No creo oportuno entrar aquí, por el momento, en el análisis del *Libro conplido*, ya que el señor Hilty anuncia su propósito de publicar dos volúmenes más: el primero conteniendo la edición sinóptica del *Libro Quarto* en las dos versiones latinas y en la versión portuguesa, y el segundo con el estudio crítico de cuantos problemas plantea esta obra. Pero creo de interés recoger una frase que no podemos suscribir (p. lvi). Dice, refiriéndose a la edición hecha por Rico y Sinobas de los *Libros del Saber de Astronomía*, que «es preferible un códice sin publicar a una edición sin garantía y que induce a constantes errores», y da pruebas más que suficientes para justificar su criterio filológico. Que la edición de Rico y Sinobas es mala, muy mala, bajo dicho aspecto, no nos cabe la menor duda; es más, podemos añadir que hay errores que no se explican ni por descuido ni por mala lectura. Pero también es cierto que, basándose únicamente en ella, se han hecho una serie de trabajos científicos que no hubieran podido realizarse de no haber aparecido la tan vilipendiada edición de Rico y Sinobas, pues ésta, a pesar de los groseros errores filológicos que la afean, a pesar de que en algunos lugares se sospecha que su autor falseó la verdad a sabiendas, es, en general, correcta e inteligible para un astrónomo.

Ibn Abī Riṣāl era hasta ahora prácticamente desconocido (cf. Sarton, *IHS*, I, 715). La publicación de las cinco únicas partes, que se conservan en castellano en el ms. 3.065 de la Biblioteca Nacional de Madrid, constituye un buen elemento de trabajo, magnífico desde el punto de vista filológico y merecedor de nuestros más cordiales plácemes. — *J. Vernet.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

PÉREZ DE ÚRBEL, Fr. Justo, O. S. B., *El Antifonario de León y el culto de Santiago el Mayor en la liturgia mozárabe*, apud *Revista de la Universidad de Madrid*, III [1954], n° 9, pp. 5-24.

He aquí una síntesis de este artículo:

El famoso Antifonario de la Catedral de León fué transcrito durante el siglo X de otro códice evorense de alrededor del 800, por Totmundo o Teodemundo, más tarde obispo de Segovia, y en el siglo XI, ya en la corte de Fernando I, otro copista llenó de anotaciones sus primeros folios que estaban en blanco. El códice evorense debió de pasar a León, cuando Ordoño II tomó Évora en 913 (Lévi-Provençal y García Gómez, *Crónica de al-Nāṣir*, p. 130).

En el códice, basado quizá en otro toledano, no había el menor rastro de oficio o fiesta dedicada a Santiago el Mayor, ni en el 25 de julio ni en el 30 de diciembre. Por consiguiente, el Toledo del siglo VII y la iglesia de Évora hacia el 800 desconocían por completo ese culto, nacido fuera de España durante el siglo VIII. La fiesta se insinúa posteriormente en una nota añadida, aprovechando un blanco del f° 8, y se fija en el 25 de julio, como en la Europa occidental, con desplazamiento de la de San Cucufate, pero sin oficio propio; y esta nota parece haber sido incorporada al códice cuando éste se hallaba todavía en Évora, y luego reproducida por Teodemundo. Entre tanto, en la España cristiana la fiesta se había fijado el 30 de diciembre.

Consecuencias importantes: 1ª, no es cierto ni mucho menos el aislamiento de la mozarabía respecto de la cristiandad europea; 2ª, los cristianos del Norte representaban muy poco, durante los primeros tiempos de la Alta Edad Media, para sus correligionarios del Sur. El hecho extraordinariamente sugestivo es que los mozárabes de al-Andalus eran europeizantes y no tenían relación con los cristianos del Norte. La inferencia está apoyada: 1º, porque también aparecen en el Antifonario las dos fiestas de San Simón y San Judas y de los Macabeos, ajenas a la vieja liturgia mozárabe, pero que ya de antes se celebraban allende el Pirineo; y 2º, porque en el famoso *Calen-*

dario de Córdoba también constan las tres fiestas en las fechas de la cristiandad occidental. El autor del *Calendario* no podía ignorar lo que pasaba en Galicia; pero lo calla, y su silencio equivale a una repulsa, acentuada por el hecho de que, al hablar de Santiago, no dice nada de su sepulcro. Y eso que el *Calendario* cordobés es posterior al Antifonario evorense.

¿Qué pasaba mientras tanto en el Toledo mozárabe? El Sacramentario (finales del IX, ed. Ferotin), el Himnario (2ª mitad del X, ed. Migne) y el Libro de los Oficios (2ª mitad del X, ed. Lorenzana y Migne) traen la fiesta de Santiago el 30 de diciembre, coincidiendo con el rito astur-leonés. ¿Es que se trataba de una secular tradición visigoda? Imposible: dicha tradición debería entonces hallarse, y no se halla, en Andalucía y Cataluña. La explicación es que, entre 850 y 930, Toledo estuvo en rebelión frente a Córdoba y recibía apoyo astur-leonés; situación que duró hasta la toma de la ciudad por 'Abd al-Rahmān III. Pero los toledanos no debían de creer en las tradiciones asturianas: en la Misa del Apóstol no hay la menor alusión a la predicación de Santiago en España, ni a su patronazgo, ni a su sepulcro en Compostela. Es verdad que poseen el himno norteño de Beato de Liébana; pero a su lado ponen otro, probablemente obra de un *Gumarus E[piscopus] T[oletanus]* — como se lee en un acróstico — que parece escribir ya bajo 'Abd al-Rahmān III (*ignibus cremamur catenis magnis*), y en él no se habla para nada de Santiago en España. A su vez, las iglesias del Norte, al copiar el himnario mozárabe, desconocieron o rechazaron la composición de Gumaro.

Volviendo al Antifonario, éste, hallándose ya en León fué adicionado — entre 800 y 1050 — en sus primeros folios. Y entonces se añadió, por fin, el 30 de diciembre, la fiesta *Sancti Iacobi fratris Iobannis*. Con ello se «leonesizó» el código andaluz. La abolición de la liturgia mozárabe el año 1082 motivó un compromiso entre las dos fiestas: quedó conservada la española (para conmemorar el viaje del cuerpo del Apóstol a Galicia) y se afianzó la europea (para conmemorar el natalicio).

La introducción tardía de ambas fiestas de Santiago se comprueba por otros códigos: ni en el Oracional visigótico de Verona, que representa la liturgia española de comienzos del siglo VIII; ni en el Oracional de Silos (¿de origen andaluz? y de la primera mitad del si-

glo IX), hoy en Londres; ni en el catálogo de santos de la Biblia de Alcalá (siglo IX), figura Santiago, ni el 30 de diciembre ni el 25 de julio. Resumen: «Fuera de Toledo, donde por especiales condiciones históricas la fiesta española se impuso después del 900, los cristianos sujetos a los musulmanes o no conocieron el culto de Santiago o aceptaron el que se imponía por influencia europea».

Resulta inútil, después de este detallado análisis, ponderar la novedad e importancia del apretado estudio del P. Pérez de Úrbel, tanto para estudiar la evolución del culto de Santiago en España como para subrayar — hecho sobremano nuevo — la actitud europeizante y anti-norteña (salvo el caso anómalo, explicable y matizado de Toledo) de la mozarabía andaluza.

La meritoria monografía tiene excelente método, y patentiza los frutos que la historia general puede sacar del estudio de la evolución de la liturgia, y éste de aquélla: la influencia europea entre los mozárabes de al-Andalus se puede relacionar con los tratos que Ludovico Pío sostuvo con los cristianos de Mérida, y en general de Lusitania, rebeldes contra 'Abd al-Raḥmān II (822-850); como ya hemos dicho, el código de Évora debió de pasar a León, cuando la ciudad hoy portuguesa fué saqueada por Ordoño II en 913; y, como también hemos dicho, la actitud relativamente leonesófila de la mozarabía toledana queda elucidada por la insubordinación de Toledo contra los últimos emires de Córdoba, antes de que la sofocara el genio militar del primer califa 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir. — *Emilio García Gómez.*

GOITEIN, S. D., *From the Meditarrean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia and East Africa from the Xlib and XIIth Centuries*; en *Speculum, A Journal of Mediaeval Studies*, vol. XXIX, n° 2, part. 1 (april 1954), pp. 181-197.

El título de este importante estudio del eminente profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén indica suficientemente su contenido: brillante y fructuosa síntesis, anticipadora de la próxima edición íntegra de unos documentos que nos permiten entrever curiosos detalles sobre la organización y el volumen del tráfico comercial en la Edad Media entre el Mediterráneo y el Índico, tráfico que en cier-

to modo se centralizaba en Fustāt, el Viejo Cairo. No es preciso, por tanto, encarecer su importancia, pero sí su novedad. Y para ello, señalando el cambio de rumbo de la erudición contemporánea, bastará aludir, como lo hace el prof. Goitein, a que en el catálogo impreso de una famosísima biblioteca se decía no hace mucho, refiriéndose a un documento de esta índole: «business letter and therefore valueless».

¿De dónde proceden los documentos utilizados por Goitein? De la famosa Geniza del Viejo Cairo, cuyos fondos se hallan hoy esparcidos en multitud de bibliotecas públicas y colecciones privadas, casi todas anglosajonas. Como se sabe, una «geniza» es una cámara aneja a una sinagoga o una fosa en un cementerio donde se han depositado papeles y libros en hebreo, por el uso judío de que los escritos en que figura el nombre de Dios no deben ser quemados ni destruidos, sino enterrados como el cuerpo humano. La más famosa «geniza» es ésta del Viejo Cairo, conservada gracias a la sabida sequedad del suelo egipcio. Merced a ella se nos han conservado valiosísimos testimonios de toda índole (también nuestras investigaciones sobre las jarýas de las muwaššahas han beneficiado esta mina) sobre un pasado que, sin ellos, se habría definitivamente evaporado.

La explotación de estos fondos, verdadero regalo providencial, es una de las mayores singularidades y novedades de la erudición oriental contemporánea, y al prof. Goitein cabe el gran honor de ser uno de sus más audaces y valiosos exploradores. La presente publicación hace el nº 14 de la serie de este tipo que viene publicando y cuya serie puede verse en la nota 6 del artículo que reseñamos. A esa serie hay que añadir el artículo en *Studia Islamica*, III, al que se alude más adelante en este mismo fascículo. — Emilio García Gómez.

DUNLOP, D. M., *The History of the Jewish Khazars*. Princeton University Press, 1954: xvi + 294 pp. (Princeton Oriental Studies, volume 16).

Hay en el mundo y en la historia pueblos inquilinos y pueblos resistentes, aun sin domicilio, como los hebreos; pero hay también pueblos huéspedes y pasajeros, principalmente entre los nómadas:

Hunos, Mongoles, Vándalos, etc. Un ejemplo típico de estos últimos son los Jázaros, que ocupaban la ribera Norte del Caspio. Sabemos que, cuando el desbordamiento árabe, contuvieron a los invasores en el Cáucaso, de modo análogo a como los Francos de Carlos Martel los frenaron en las llanadas de Francia. Estamos seguros de que se convirtieron al judaísmo hacia el 800. Parece probable que el judío español, tan destacado en la corte de 'Abd al-Rahmān III, Ḥasday ibn Šaprūt les dirigió una carta en hebreo a la que contestó su rey José. Sus noticias forman el cuadro histórico del *Kuzarí* de nuestro famoso Yehudá Ha-Leví. Pero esto es todo o casi todo. Lo demás es problemático y fantasmal: desde quiénes eran racialmente y de dónde proviene su nombre y cuándo empiezan a figurar como Estado (¿2ª mitad del siglo VI?), hasta las vicisitudes por que pasaron, la vida que llevaban, la organización que se dieron, las crisis que los arrastraron, y cómo desaparecieron (¿antes del siglo XIII?).

Las oscuridades que rodean a este pueblo-hongo están agravadas por el hecho de que las fuentes, casi todas legendarias, que de él hablan están en las lenguas más variadas y difícilmente abarcables por un solo especialista: griego, árabe, hebreo, siríaco, armenio, georgiano, ruso, persa, turco y hasta chino. El hecho de que dicho pueblo viviera en un nudo vital del mundo — sobre todo del mundo antiguo — ha ocasionado que de él se ocupen sabios de todos los países, cuyo conjunto constituye una nueva torre de Babel. Estos sabios, moviéndose en un terreno sombrío y pantanoso, han puesto en juego las más diabólicas travesuras de la ciencia, pues, sin hablar de los falsarios (que también los ha habido), sí hay que hablar de los que se lo han creído todo, o, viceversa, de los que hipercriticamente han dudado de todo (la discusión sobre el llamado Documento de Cambridge, procedente de la Geniza del Cairo — 100 líneas hebreas del siglo XII —, publicado en 1912 por Schechter, es un caso típico). Y, para colmo, es un pueblo que interesa a todo el mundo: a los bizantinistas, a los rusos, a los turcos, a los arabistas (¡mundo de los geógrafos viejo estilo!), a los españoles, que tanto papel juegan en esta historia, y, para colmo, a los judíos que proyectan con razón sobre los Jázaros sus problemas peculiares y hasta llegan a querer verlos perdurando en los ghettos eslavos.

Hemos de agradecer profundamente al prof. Dunlop que, reco-

giendo una empresa inacabada de los señores Kahle y Grégoire, se haya tomado el trabajo de darnos una suma seguida, y hasta donde es posible coherente, de todo lo que sabe de los Jázaros, y un inventario casi completo de las discusiones, polémicas y enredos eruditos a que han dado lugar. El libro — admirablemente presentado, acompañado de un mapa, precedido de una introducción y seguido de bibliografía y un copioso índice — abarca nueve capítulos: aparición de los Jázaros, la teoría de su origen Uigur (probable étimo de nuestro vocablo «ogro»), la consolidación de su Estado y sus primeras luchas con los árabes, la segunda guerra jázaro-árabe, la conversión al judaísmo según las fuentes arábigas, la misma conversión según las fuentes hebreas, los doscientos años siguientes, las causas de la decadencia del Estado jázaro, y, por último, su desaparición. Todo se lee con gusto y con interés, y el criterio — a los ojos de los profanos — parece siempre razonable.

Entre los autores árabes que utiliza el prof. Dunlop figura el español Abū Ḥāmid al-Garnāṭī (según la *Tuhfa*, ed. Ferrand). Aunque seguramente no le habría llegado a tiempo, es lástima sin embargo que no haya podido consultar el texto del *Muʿrib* del mismo autor, que yo descubrí en los mss. de la Real Academia de la Historia de Madrid y que ha publicado en Madrid 1953 mi colega César E. Dubler (*Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas*), pues seguramente le habría prestado excelentes servicios. — Emilio García Gómez.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Novedades sobre la crónica anónima titulada «Fath al-Andalus»*, en *Annales de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger*, tome XII, année 1954, pp. 31-42.

Dada la materia de que trata, creemos útil resumir para nuestros lectores este importante artículo, que su ilustre autor presentó como comunicación al XXIII^o Congreso Internacional de Orientalistas en Cambridge (21-28 agosto 1954).

Comienza el señor García Gómez por señalar la mala fortuna del *Fath al-Andalus*: existencia de un solo ms. mediocre (B. N. de Argel, n^o 1876) y de una sola edición y traducción (por J. de González, Argel 1889), igualmente mediocres, que la erudición internacional ha

soslayado y la española ha utilizado apenas. A pesar de ello, el texto es interesante: por bajo de sus leyendas, no tantas como se dice, puede intuirse una realidad histórica (análisis de la leyenda de la cruzada a Jerusalén para vengar la muerte de Cristo, con referencia a estudios de los profesores Pérez de Úrbel y L. Grondijs), y, además, nos proporciona datos no conocidos por ningún otro texto (ejemplos: la toma por 'Abd al-Rahmān I de Baštana = Pastrana, nombre que llevó la cárcel de Córdoba, y una dura semblanza de Hišām I, muy distinta de la corriente).

Tras de enumerar las fuentes citadas por el autor anónimo (que, de acuerdo con Sánchez-Albornoz, parece ser un andaluz que escribió entre 1087 y 1106), García Gómez descubre en el *Faṭḥ* patentes rasgos de ordenación analística, lo que le mueve a suponer que dicho autor no consultó muchas de esas fuentes por sí mismo, sino que las encontró ya reunidas en una suma analística anterior: probablemente la de 'Isà ibn Aḥmad al-Rāzī, editada por Ibn Ḥayyān en su *Muqṭaḥis* (AL-ANDALUS, XI [1946], pp. 412-418). La comparación con el *Bayān* de Ibn 'Idārī, que también extractó por su lado dicha fuente, es instructiva a este respecto.

Mayor interés, si cabe, tiene la última parte del artículo, en la que se demuestra por primera vez y de modo convincente, que la larga digresión histórica con que acaba la *Riḥlat al-wazīr fi istikāḥ al-asir* de Muḥ. ibn 'Abd al-Wahhāb al-Gassānī, el embajador marroquí a España en 1690-1691 (la digresión inserta al final de la edición académica de Ibn al-Qūṭiyya, y que algunos suelen citar como la *Noble Carta* por haber traducido Ribera así, en 1926, sin indicar su origen, el título árabe puesto en 1868 por Gayangos, Codera y Saavedra: *al-Risāla al-šarifīyya*, cuya versión debió ser: la *Misión jerifiana*), no es más que copia de un ms. del *Faṭḥ al-Andalus* mejor y más completo que el único hoy conocido de Argel. Hay que desecharlo por tanto que el visir marroquí hiciese, como se viene sosteniendo, obra histórica original, y que la referencia de Ibn Muzayn al *Kitāb al-rāyāt* de Muḥ. b. Mūsà al Rāzī pruebe que este libro existía en el Marruecos del siglo XVII (todo lo más prueba que existía en España a fines del siglo XI). Como, además, la atribución del *K. al-Rāyāt* a Muḥ. b. Mūsà al-Rāzī se basa exclusivamente en la *Riḥla* del wazīr, y como Lévi-Provençal (*Hist. de l'Esp. mus.*, III, Paris 1953,

pp. 501-506) ha demostrado que Muḥ. b. Mūsà no escribió nada, hay que corregir el nombre del autor de la *Riḥla*, leyendo Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsà al-Rāzī, y concluir que éste fué el autor del *K. al-rāyāt*. — Elías Terés Sádaba.

AL-AHWĀNĪ, °Abd al-°Azīz, *Sifāra siyāsiyya min Garnāṭa ilā al-Qāhira*, en *Maḡallat Kulliyyat al-Ādāb*, XVI-1 (Cairo, mayo, 1954), pp. 95-121.

Durante su estancia en Madrid, en 1951, el profesor egipcio °Abd al-°Azīz al-Ahwānī encontró en la Biblioteca Nacional un curioso texto árabe manuscrito que contenía la narración del viaje realizado a El Cairo, en tiempos del sultán mameluco al-Zāhir Ḥaṣṣan, por un granadino que llevó a aquella capital la embajada del monarca naṣrī, a la sazón reinante en Granada, solicitando auxilios para combatir a los cristianos españoles.

Dicho manuscrito es acéfalo, ápodo y contiene, además, una importante laguna en su parte central. Lo conservado permite, sin embargo, saber que la embajada arribó a feliz puerto e hizo su presentación ante el sultán mameluco. El embajador, cuyo nombre no aparece en el texto, no ha sido tampoco identificado por Ahwānī.

Como el manuscrito está acéfalo, falta la narración del comienzo del viaje, y aquélla se inicia cuando ya el viajero se halla en alta mar, con dirección a la isla de Rodas, en la que se refugia la nave. Nos habla el anónimo autor de Alejandría, Rašid, Fūh y Būlāq, informándonos de su presentación ante el sultán mameluco, al que leyó una muwaššaha panegírica, y de los regalos que de parte del monarca granadino le llevó. Relata después su visita a los lugares santos, y la narración queda luego interrumpida porque, como digo al principio, el manuscrito ha sido hallado ápodo.

El autor de la *riḥla* cita el día y el mes en que fué recibido por el sultán, pero omite el año. Para determinarlo, Ahwānī hace un detenido estudio del contexto, deduciendo que la fecha fué el lunes 14 raṣab 844 = 9 diciembre 1440.

El embajador invocó en su oración al sultán granadino «al-Gālib billāh», que es el título honorífico usado por Muḥammad ibn Naṣr, a quien nosotros consideramos el X entre los monarcas naṣries que

llevaron el nombre de Muḥammad y al que identificamos con el que los cronistas castellanos apellidan «el Cojo». De aquí deduce Ahwānī que dicho Muḥammad ibn Naṣr reinaba en 1440, y, por consiguiente, que la fecha de 1445, dada por los historiadores españoles para su ascensión al trono, es errónea.

Tal presunción le ha llevado a investigar en las crónicas egipcias contemporáneas de la embajada, y ha encontrado referencias de la misma y de Muḥammad ibn Naṣr en textos de al-Maqrīzī, al-Ŷawharī, Tagribardī y al-Sajawī. Como consecuencia de su estudio, Ahwānī concluye señalando las divergencias que existen entre la información de los historiadores egipcios y la de las crónicas castellanas. Para aquéllos no hubo un monarca naṣrī de nombre Muḥammad y apodado al-Ṣagīr (el Pequeño) y, además, el mote de al-Aysar (el Zurdo) no se lo dieron a Muḥammad hijo de Yūsuf III, como nosotros hemos venido creyendo, sino a Muḥammad ibn Naṣr, a quien nosotros hemos atribuído el apodo de al-Aḥnaf (el Cojo).

Dije al principio que Ahwānī no ha identificado al autor de la *riḥla*, que fué al mismo tiempo el embajador granadino ante el sultán mameluco al-Zāhir Ŷaqmaq. Ahora bien: en 1935, G. S. Colin publicó en las *Mémoires de l'Institut Français* del Cairo y bajo el título *Contribution a l'étude des relations diplomatiques entre les Musulmans d'Occident et l'Egypte au XV^e siècle* (cf. AL-ANDALUS, XII [1947], pp. 227-229) varios documentos extraídos de un manual de literatura cancilleresca, entre los que figuraba una misiva que un sultán granadino llamado Muḥammad dirigió al mameluco Abū Saʿīd Ŷaqmaq pidiendo ayuda para la guerra santa andaluza. La carta aparece fechada en la Alhambra el 13 ṡumādā I^o de un año que, según Colin, pudo ser el 845 (1441-1442). Coincide el nombre del sultán granadino que envió la embajada con el que figura en la *riḥla* publicada por Ahwānī, y coincide también, en ambos documentos, el nombre del mameluco Ŷaqmaq, como destinatario de la embajada. Sólo hay discrepancia en la fecha, que para la *riḥla* fué el 844, y para la carta publicada por Colin pudo ser el 845; es decir, un año de diferencia entre ambos documentos. No es probable que en tan escaso espacio de tiempo Granada enviase dos embajadas consecutivas a El Cairo, realizando un gasto que, sólo en el flete del barco, alcanzaba a 13.500 dinares de oro. Lo probable es que ambos documentos se re-

fieran a la misma embajada. En el publicado por Colin figura el nombre del embajador: Muḥammad al-Bunyūlī, un negociante de Albuñol, villa de la costa granadina, que, de admitir que ambos documentos traten idéntico asunto, sería el autor de la *riḥla*.

El Dr. Ahwānī ha prestado un gran servicio a los estudios sobre historia del reino naṣrī con la publicación de su importante trabajo, que obliga a una total revisión de aquélla, en lo que afecta al siglo XV; revisión que me propongo efectuar en el 3^{er} volumen de la *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, correspondiente al año actual. — *Luis Seco de Lucena Paredes*.

FILOLOGÍA Y LITERATURA

BARTHÉLEMY, A., *Dictionnaire arabe-français. Dialectes de Syrie, Alep, Damas, Liban, Jérusalem*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1935-1955; XII + 943 pp., 32,5 cms.

Con la aparición del quinto fascículo, queda completa la obra de Barthélemy, cuya publicación se inició hace veinte años bajo los auspicios del «Haut Commissariat de France en Syrie et au Liban», y que ha sido concluída bajo los del «Institut de France» (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres). Habiendo fallecido el autor en este intervalo de tiempo, H. Fleisch se encargó de dar a la luz los dos últimos fascículos, el primero de ellos (pp. 599 a 810; raíces de فرد a می) aprovechando aún el texto que Barthélemy tenía ya preparado para su impresión, y el último poniendo en estado de ser publicado el manuscrito de trabajo del autor. Se anuncia aún la aparición de una «Introduction» que suministrará, según parece, datos complementarios sobre la manera como ha sido llevada a cabo la conclusión de tal labor.

Este diccionario, preparado concienzudamente por el que fué cónsul de Francia en el Próximo Oriente durante largos años, es desde luego interesantísimo y podríamos decir fundamental para el conocimiento de la lengua viva en las regiones marcadas en el subtítulo; pero, además, ofrece datos etimológicos y de filología comparada que aumentan grandemente su valor.

Las palabras aparecen ordenadas por raíces y con arreglo al alfabeto árabe, según el sistema tradicional en los diccionarios occidentales; pero tal método sólo se utiliza para separar concretamente dichas raíces, pues dentro de cada una de ellas las palabras van expresadas por su notación fonética, con arreglo a un procedimiento de transcripción que, no por ser sumamente ingenioso, deja de ser un tanto complicado, como no puede por menos de suceder siempre que se pretenda dar forma gráfica a la enorme complejidad de sonidos de cualquier lengua hablada. — *Enrique Perpiñá Rodríguez.*

SELLHEIM, Rudolf, *Die klassisch-arabischen Sprichwörter-sammlungen, insbesondere die des Abū 'Ubaid*; Mouton & Co., La Haya 1954; 164 pp.

Son utilísimos los resúmenes sobre un tema dado, en los que, con brevedad, se da una ojeada general a la bibliografía existente y se aportan datos nuevos. Es lo que sucede con este erudito estudio sobre campo tan interesante y poco frecuentado como la paremiología árabe clásica.

Se halla centrado en la colección de proverbios árabes de Abū 'Ubayd y el comentario a la misma por el andaluz al Bakrī, pero sin olvidar sus predecesores ni sus continuadores; todo precedido de una breve introducción sobre los estudios europeos en torno de este asunto y un capítulo sobre el concepto y la antigüedad del refrán árabe.

El libro, escrito con erudición segura y extrema precisión, a más de bien impreso y presentado, será indispensable para quien aborde la misma cuestión en el futuro, y constituirá una excelente guía para quien se enfrente con un aspecto de la misma que queda fuera del ámbito de la presente monografía: a saber, las colecciones de refranes populares occidentales, sobre todo las andaluzas, y sus relaciones con la riquísima paremiología hispánica. — *E. G. G.*

PÉRÈS, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. Deuxième édition revue et corrigée. Paris, Librairie d'Amé-

rique et d'Orient, 1953; XLVIII + 542 pp. (Publications de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger, V).

Este libro, clásico ya en nuestros estudios y que se ha revelado indispensable tanto para los arabistas como para los romanistas, es decir, para los medievalistas en general, lo mismo literatos que historiadores, apareció en su primera edición el año 1937 (cf. AL-ANDALUS, IV [1936-1939], pp. 283-316) y se agotó a los diez años.

Esta segunda edición aparece «revisada y corregida», pero no refundida, porque — según el autor — «les travaux publiés depuis une quinzaine d'années n'ont apporté aucune donnée nouvelle pour la période qui nous occupe». El prof. Pérès no ha hecho, pues, más que poner al día la bibliografía, corregir algún detalle, atenuar alguna afirmación demasiado categórica y revisar las notas y los índices, habida cuenta de ciertas observaciones que varios especialistas hicieron a la primera edición. Pero las modificaciones han sido tan leves y escasas, que esta segunda edición se corresponde exactamente con la precedente a plana y renglón, pues ha bastado sustituir algunas líneas donde un pequeño cambio se imponía, o añadir algunas otras, sobre todo en los índices. Lo único impreso de nuevo ha sido una advertencia, la bibliografía, y, al final, el índice de materias. En el subtítulo ha surgido un nuevo inciso: «ses principaux thèmes».

El libro, depurado en algún mínimo error de detalle, sigue siendo el mismo, merece el mismo juicio, tendrá la misma utilidad y no parece aventurado predecirle — como le auguramos — idéntica y merecida carrera triunfal. — *Emilio García Gómez.*

CERULLI, Enrico, *Una nuova collezione de manoscritti persiani della Biblioteca Vaticana*; en los *Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche* de la Accademia Nazionale dei Lincei de Roma, fasc. 11-12, serie VIII, vol. IX, 1954, pp. 507-515.

Durante su estancia en Persia como Embajador italiano (1950-1954), el señor Cerulli recogió 838 mss. conteniendo piezas dramáticas persas; preciosa colección que, en espléndido rasgo de generosidad, acaba de regalar a la Biblioteca Vaticana, y cuyas características

detalla, con los antecedentes necesarios, en este breve y sustancioso artículo que reseñamos. La catalogación de los mss. está siendo llevada a cabo por el prof. Ettore Rossi.

La extrema rareza de la poesía dramática en los países musulmanes había hace tiempo llamado la atención sobre las *ta^ziyas* iránias, cuyo elenco conocido queda ahora considerablemente ampliado. De esta ampliación resulta: 1º, que las representaciones no están limitadas a la fecha conmemorativa de la tragedia de Kerbelā'; 2º, que los argumentos no se limitan, ni mucho menos, a la célebre tragedia; 3º, que las piezas son puestas en escena por actores profesionales; 4º, que los espectáculos se dan en casi todas las regiones de Persia; 5º, que algunas piezas tienen elementos cómicos y hasta grotescos (el señor Cerulli da a continuación una lista de los principales ciclos y temas dramáticos); 6º, que el drama religioso persa es, contra lo que se creía, anterior al siglo XVIII, y 7º, que, por consiguiente, es dudosísima la influencia original de la dramática europea.

Gracias a la actividad, al celo, al buen gusto y a la generosidad de Enrico Cerulli, estas apasionantes investigaciones referentes al teatro persa (sobre el cual baste recordar las magníficas páginas de Gobineau) entran en una nueva fase. — *Emilio García Gómez.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

MILES, George C., *Coins of the Spanish Mulūk al-Tawā'if*, published in cooperation with the Hispanic Society of America; The American Numismatic Society, New York 1954 (printed in Germany, at J. J. Augustin, Glückstadt); xi + 168 pp. + 1 hoja + XV láminas; 4,50 dólares.

Este nuevo libro del Dr. Miles es el tercero de la serie que dedica a la Numismática española, publicado bajo el patronato de la American Numismatic Society of America, cuyas colecciones monetarias son ampliamente aprovechadas por el autor en sus trabajos.

Los dos anteriores son: *The Coinage of the Umayyads of Spain*¹ y *The Coinage of Visigoths of Spain*².

El de ahora, dedicado a las monedas de las taifas españolas del siglo XI, es la continuación del anterior de las omeyas; pero sólo en el orden histórico, porque el plan de la nueva obra de Mr. Miles es diferente del de aquella otra. *The Coinage of the Umayyads of Spain* intenta ser, con bastante éxito, un «corpus» de las monedas omeyas españolas, y está precedido además de una introducción histórico-numismática sobre el mismo período con una extensa lista de libros, fuentes y colecciones, gracias a todo lo cual resulta hoy de consulta imprescindible, siquiera no anulé la vigencia plena de las *Monedas de las dinastías árabe-españolas* (Madrid 1893) de don Antonio Vives Escudero y del *Tratado de numismática árabe-española* (Madrid 1879) de don Francisco Codera y Zaidín. Pero en su nuevo libro sobre las monedas de las taifas españolas del siglo XI el Dr. Miles se aparta por completo del método anterior y nos ofrece un simple catálogo de las monedas de este período histórico conservadas en las colecciones de aquellas dos instituciones americanas.

Las razones que para ello expone el autor en el prólogo son varias, y es la principal que, aunque el libro de nuestro ilustre numismático don Antonio Prieto y Vives, *Los Reyes de Taifas: estudio histórico-numismático de los musulmanes españoles en el siglo V de la Hégira (XI de J. C.)* (Madrid 1926), no es propiamente un «corpus», resulta sin embargo un trabajo tan autorizado y exhaustivo, que una nueva obra sobre la materia parecería superflua y prematura. Aunque la razón es cierta y gratísima para nosotros, es necesario reconocer que el libro del señor Prieto precisa la adición de cuanto nuevo se conoce con posterioridad a su publicación, si bien el trabajo ofrece graves inconvenientes no superables fácilmente. Esta razón, que tampoco se escapa a la perspicacia del Dr. Miles, es la que justifica el carácter de su último libro, pues de esta forma será posible en un momento determinado acometer la revisión de la gran obra del señor Prieto.

¹ New York 1950. V. AL-ANDALUS, XVI [1951], pp. 235-238, y *Numario Hispánico*, t. I, 1952, p. 292.

² New York 1952. V. *Numario Hispánico*, t. I, 1952, p. 295.

Lo esencial del libro del Dr. Miles, por cuanto acabo de exponer, es darnos a conocer las monedas de nuestras taifas del siglo XI, conservadas en las colecciones de la American Numismatic Society of America. Entre las dos reúnen 593 ejemplares, de los que sólo pueden considerarse como inéditos tres. Uno es el n° 279, dirhem de vellón, de Denia, a nombre de 'Alī ibn Muṣṣāhid, año 450, que falta en la serie correspondiente del señor Prieto, aunque los tipos son los de su n° 212 *a*. El autor lee en la fecha *خمس*, supliendo el *ن* final con interrogación. Don Antonio Vives, bajo su n° 1.318, describe un dirhem de la misma serie, que atribuye dudosamente al mismo año 450, cuya fecha en las decenas lee *خمس*. De esta moneda registra dos ejemplares, uno en su propia colección y otro en la de don Francisco Codera. Acaso el Dr. Miles y el señor Vives se refieren a una misma moneda, pudiendo ser la descrita en el catálogo americano el mismo ejemplar del señor Codera, según parece de la identificación que el señor Miles ha hecho de algunos ejemplares de la Hispanic Society con algunos de los que pertenecieron a la colección Codera, identificación que el autor explica con detalle en el prólogo. Las otras dos monedas nuevas son los nos 442 y 574, que son, respectivamente, un dirhem de vellón de Aḥmad II de Zaragoza, del año 486, y un dinar de al-Muṣṣāmid de Sevilla, del año 466.

Fuera de las tres monedas referidas, y descontados los ejemplares repetidos y las piezas que se describen en el libro del señor Prieto, quedan 239 que, si bien no son absolutamente nuevas, son variantes de otras ya conocidas y cuyas diferencias estriban en la distribución de los adornos marginales, en los motivos que decoran las áreas, en la distribución de las leyendas, en que éstas se hallen más o menos completas, en la combinación de determinados anversos con reversos diferentes y en otra serie de accidentes que sólo consultando el libro pueden precisarse. Esta cantidad de novedades unida al método descriptivo, original del autor, constituye un indiscutible atractivo del nuevo trabajo del Dr. Miles y servirá indudablemente para orientar mejor los ulteriores estudios de esta serie numismática, como los que se hagan sobre la anterior omeya.

El orden del catálogo es el establecido por el señor Prieto, si bien sólo en cuanto atañe a la ordenación de las dinastías, ya que dentro de cada una el señor Miles ha separado las acuñaciones por

cecas y dentro de ellas por años y por metales. Termina el libro con un índice gráfico de las ornamentaciones marginales, al que siguen los de fechas, cecas, nombres y títulos, leyendas religiosas y letras aisladas. Quince espléndidas láminas contienen las reproducciones de las monedas.

Una vez más debemos agradecer a Mr. Miles no sólo su atención a nuestra numismática, sino también el servicio que el nuevo libro nos presta para el mejor conocimiento de la España musulmana y concretamente de las monedas de las taifas del siglo XI. — *J. M. de Navascués.*

FARÈS, Bishr, *L'art sacré chez un primitif musulman*. (Extracto del «Bulletin de l'Institut d'Égypte», t. XXXVI, 1953-1954, pp. 619-678 + 11 láminas; la tirada aparte va adicionada con un resumen de 8 pp. en árabe).

De los manuscritos que se conservan del *Agānī* del *Iṣḥānī* sólo uno, precioso, está iluminado. Fué caligrafiado en 614 = 1217-18 por un Muḥ. b. Abī Ṭālib al-Badrī, y constaba de veinte volúmenes, de los cuales han llegado a nosotros sólo seis: II, IV, XI, XIII (B. N. del Cairo) y XVII y XIX (Istanbul). La lámina del frontispicio del vol. XI fué publicada por Bishr Farès, que la identificó como una imagen del profeta Mahoma, perteneciente a la escuela de Bagdad (*Bull. de l'Inst. d'Égypte*, XXVIII, 1945-1946, pp. 259-262, y *Mémoires de l'Inst. d'Égypte*, LI, 1948). Holter (1937), Ritter (1949) y Kühnel (1951) creen, en cambio, que el ms. procede de Mosul y estuvo dedicado al 'atābek Lu' lu'. Éste sería el representado en la mencionada miniatura, según Kühnel, a quien ya replicó Bishr Farès (*Oriens*, V-2, 1952, pp. 361-364). Pero más tarde D. S. Rice ha sostenido y ampliado las mismas tesis de Holter y de Kühnel en su artículo *The Agbānī Miniatures and Religions Painting in Islam* (*The Burlington Magazine*, XCV, abril 1953, pp. 128-134).

A combatir la tesis de Rice y a defender la suya propia (o sea que el ms. no procede de Mosul, ni está dedicado a Lu' lu', sino que la miniatura del vol. XI representa a Mahoma y es de la escuela de Bagdad) dedica el señor Farès esta monografía, como anticipación de un estudio más amplio que se titulará *Les frontispices du Livre des*

Chansons enluminé en 614 de l'hégire. Basado en las circunstancias externas (historia del supuesto destinatario, nombre del escriba, etc.), así como en el análisis estético de la miniatura en sí misma, y apoyado además en argumentos de autoridad que le han proporcionado distinguidos especialistas, el señor Farès logra arrastrar la convicción de que es él quien tiene la razón. El artículo, por otra parte, a causa de su copiosa ilustración y de los eruditos detalles en que abunda, rebasa los límites de la polémica y reviste importancia e interés más amplios. — *Emilio García Gómez*.

ANÁLISIS DE REVISTAS

Annales de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger, tome XII, année 1954; 224 pp.

Sostiene este volumen, último aparecido de la acreditada publicación argelina, el interés de los anteriores, con muestras de todos los campos de estudio que interesan al medievalista de Occidente. El artículo del maestro G. Levi Della Vida: *Une addition aux dictionnaires arabes: «la Sottise est bien nommée»* tiene interés general. A los períodos fāṭimī y zirī se refieren, respectivamente, los estudios de M. Canard sobre *Un vizir chrétien à l'époque fāṭimite: l'Arménien Babrām*, y el de H. R. Idris: *Deux juristes ḫairouanais de l'époque ziride: Ibn Abī Zaid et al-Qābiṣī (Xe - XIe siècle)*, tan importantes para España. Los folkloristas leerán con gusto las *Notes sur deux procédés de divination en Afrique du Nord* de L. Golvin. G.-H. Bousquet y G.-W. Bousquet Mirandolle traducen del holandés el *Journal de captivité à Alger de G. Metzou (1814-1816)*, un nuevo eslabón en la cadena de relatos de cautivos. Problemas actualísimos y candentes trata R. Le Tourneau: *L'évolution des villes musulmanes d'Afrique du Nord au contact de l'Occident*. Y, por último, los estudios españoles están representados por E. García Gómez, *Novedades sobre la crónica anónima titulada «Fatḥ al-Andalus»*, artículo del que damos un resumen en otro lugar de este fascículo.

* * *

Arabica, tome II, fasc. I, janvier 1955.

Contiene este fascículo dos artículos de interés general: el de H. A. R. Gibb sobre *The fiscal rescript of 'Umar II* y el de Ch. Pellat sobre *Dictons rimés, «anwā'» et mansions lunaires chez les Arabes*. A nuestros estudios atañe más espe-

cialmente la publicación por E. Lévi-Provençal de *Un document inédit sur l'expédition sa'dide au Soudan*, o sea la realizada en 1590 (cf. Emilio García Gómez, *Españoles en el Sudán*, en *Revista de Occidente*, año XIII, n.º CXLVIII, octubre 1935, pp. 93-117): el documento se halla en los legajos de El Escorial, en la guarda de un ms. acéfalo del Alcorán. Interesantísimo es asimismo el artículo de M. Hamidullah sobre *La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l'original*, ya que, tras de intentar demostrar la autenticidad del famoso documento, consigna la tradición (apoyada en textos de al-Suhayli, el *Qirtās*, Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī y otros tres testimonios marroquíes) de que el mismo se encontraba desde Alfonso VI en el tesoro de la Corona de España. No contiene este fascículo *Boletín crítico*, pero sí una rica *Revista bibliográfica*, con detallado despojo de libros y revistas aparecidos en el trimestre.

* * *

Ars Orientalis, The Arts of Islam and the East, Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Fine Arts Department, University of Michigan; vol. 1, 1954.

Dieciséis volúmenes habían aparecido de la revista *Ars Islamica* cuando en 1951 cesó su publicación. Era una de las de más crédito entre las dedicadas a la historia de esa fase artística, tanto por el valor científico de los trabajos en ella insertos, como por la bondad y profusión de su parte gráfica.

Con idéntica forma, la misma lujosa presentación e igual criterio selectivo en el texto aparece el primer volumen de una nueva *Ars Orientalis*, abarcando más amplio campo que su predecesora. Tampoco ha variado el editor, el señor Ricardo Ettinghausen, erudito director de la Freer Gallery of Art de la Smithsonian Institution de Washington.

El sumario de este primer volumen de *Ars Orientalis* consta de varios artículos de conocidos y reputados estudiosos, de informes sobre excavaciones, de una extensa bibliografía y de notas necrológicas.

Entre los primeros, son de particular interés para la historia del arte islámico de Occidente, y de ellos nos volveremos a ocupar con más detención en estas páginas, los de los señores Teodoro C. Petersen, H. Stern y R. Ettinghausen. El señor Petersen estudia los comienzos del arte de la encuadernación en el islam y su relación con el copto, artículo ilustrado con excelentes dibujos de las encuadernaciones, del siglo IX J.-C., de la biblioteca de la mezquita mayor de Qayrawān, entre otros. Algunas obras de arte omeya esculpidas en madera, hueso y marfil analiza en su artículo el señor Stern. Y el señor Ettinghausen dedica el suyo a la loza dorada salida de los alfares de la España musulmana.

También conviene señalar la reseña de las excavaciones de Sedrata, en el sur argelino, que hace su directora la señorita Margarita Van Berchem. Creemos que la arquitectura y las yeserías decorativas de las edificaciones hasta ahora excavadas,

de los siglos X y XI, en las que hay notorias influencias sasánidas y coptas, son de gran interés para el estudio de la ruta seguida por formas del Oriente próximo llegadas a nuestra Península.

Deseamos a la nueva revista, que tan felizmente viene a continuar la tradición de su antecesora, larga vida.

* * *

Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, tome XIV, années 1952-1954, Damas 1954; 216 pp.

El presente tomo de esta acreditada revista, admirablemente impresa y presentada, aunque tal vez su formato resulta un poco demasiado grande, publica interesantes monografías, la mayoría, como es lógico, consagradas al Oriente musulmán. A nuestros estudios andaluces afecta directamente sólo la de M. Allard, *Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la Création*. Interés general tienen la excelente edición, precedida de análisis y traducciones parciales, de *Le «Livre des Secrétaires»* de 'Abdallāh al-Baġdādī, por Dominique Sourdel, y un índice de materias de *Le «Livre des Généalogies»* [Ansāb al-ašraf] d'al-Balādurīy, redactado, según el ms. de Istanbul, por Muḥammad Hamidullah.

* * *

Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London, vol. XVII (1955), part 1; 196 pp.

De este fascículo, todo él interesante, destacamos especialmente para nuestros lectores el artículo de S. M. Stern, *Heterodox Ismā'īlism at the Time of al-Mu'izz*, y el de A. J. Arberry titulado *The Nicomachean Ethics in Arabic*. Se trata en este último del descubrimiento, hecho por el autor durante el invierno 1951-1952 en la biblioteca de al-Qarawīyyīn de Fez, de un ms. conteniendo (f^{os} 1-42) la segunda mitad de una traducción árabe anónima de la *Ética a Nicómaco* (libros VII-X). El ms. está fechado en 27 ša'bān 629 = 18 junio 1932, y el copista es anónimo: tal vez un discípulo de Averroes. No se sabe tampoco quién es el traductor. El prof. Arberry se propone discutirlo en otra ocasión, así como editar el ms., del cual no da ahora como prueba más que el primer capítulo del libro IX, acompañado del texto griego (ed. Bywater, Oxford 1890, pp. 178-181), una traducción inglesa de la versión árabe y un glosario.

* * *

Cuadernos de Historia Mundial, publicados por la Comisión Internationale pour une Histoire du développement scientifique et culturel de l'Humanité, con el concurso de la UNESCO; vol. II, n° 2; Paris, Librairie des Méridiens, 1954; pp. 249-494.

En las pp. 395-428 de este fascículo podrá hallar el lector un útil resumen por J. M. Millás Vallicrosa de *La corriente de las traducciones científicas de origen oriental hasta fines del siglo XIII*.

* * *

The Islamic Quarterly, vol. II, number 1, April 1955; 78 pp. Editada por The Islamic Cultural Centre, Regent's Lodge, Park Road, London N. W. 8.

Señalamos en el último número publicado de esta revista, inteligentemente editada por el azharista Hammouda Ghoraba y muy elegantemente impresa — además de una reseña de A. Guillaume, *Islam*, por Hasan Karmi — los siguientes artículos de interés general: H. Ghoraba, *Al-Asb'ari's Theory of Acquisition* («al-ḥasb»); A. J. Arberry, *An Arabic Treatise on Politics* (se trata del *Kitāb al-sa'āda wa-l-is'ād* de Abū-l-Ḥasan ibn Abī Darr, siglo IV = X, según un ms. hoy en la colección de Sir Chester Beatty); A. E. Afifi, *The Story of the Prophet's Ascent* («mi'rāj») in *Ṣūfī Thought and Literature*, y A. L. Tibawi, *Iḥwān aṣ-Ṣafā and their «Rasā'il»*.

* * *

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. London 1955, Parts 1 & 2; pp. 1-104.

Interesa a la cultura peninsular el artículo inicial de C. R. Boxer: *Captain João Ribeiro and his History of Ceilon, 1622-1693* (pp. 1-12).

* * *

Al-Machriq. Revue catholique orientale sous la direction des Pères de l'Université Saint-Joseph; XL^e année, fasc. 2, mars-avril 1955, pp. 129-256.

El P. P. Nwyia, S. I., publica en las pp. 129-148, bajo el título *Min al-Rasā'il al-sugrā li-l-šayj Ibn 'Abbād al-Rundi*, el texto árabe de una epístola de la colección mencionada en dicho título, según el ms. Escorial 740, f^{os} 219 r-224 v, co-

lacionado con otros muchos mss. marroquíes y precedido de una breve introducción sobre el famoso místico de Ronda, tan estudiado por Asín Palacios (AL-ANDALUS, I [1933], pp. 7-79).

* * *

Mağallat al-Mağma' al-'ilmī al-'arabī: Dimišq (Revista de la Academia Árabe de Damasco), XXX-1 y 2, 1955; pp. 1-176 y 176-352.

Destacan en el fascículo 1º: un estudio (particularmente curioso en lo que atañe a los «genios» o «demonios» inspiradores de los poetas) de Jalil Mardam Bey sobre *Al-ši'r fī al-aṣr al-umawī*; la 3ª parte del estudio de Kūrkiš 'Awwād, *Fibrist mu'allafat Muḥyi al-dīn Ibn 'Arabī*; la 3ª parte del estudio de Muḥ. al-Tāhir ibn 'Āšūr sobre la *Muqaddimat al-Marzūqī li-šarḥi-bi li-Hamāsāt Abī Tammām*; y la 3ª parte del estudio de Muḥ. Sagīr Ḥasan al-Ma'sūmī sobre la *Risālat Ḥayy ibn Yağzān ma'a šarḥi-hā li-Ibn Sīnā*. En la sección *Ārā' wa-anbā'* interesa a nuestros estudios una nueva reseña de 'Izz al-dīn al-Tanūjī sobre la ed. del 1º volumen del *Mugrib* de Ibn Sa'īd por Šawqī Ḍayf.

En el 2º fascículo prosiguen, y aún no terminan, los artículos de K. 'Awwād, Ibn 'Āšūr y el-Ma'sūmī, al tiempo que se inicia un estudio de Jalil Mardam Bey sobre *Yarīr* (pp. 177-190). El doctor Sāmī al-Dahhān publica (pp. 211-252) un completo estudio bio-bibliográfico sobre *Muḥammad Kurd 'Alī (ḥayyātu-hu wa-āṭāru-hu)*.

* * *

Studia Islamica, collegerunt R. Brunschvig et J. Schacht. III, Larose-Paris 1955; 136 pp.

Sigue esta excelente revista fiel a su propósito de no tratar más que cuestiones generales teóricas o de método, y de no proporcionarnos más que perspectivas caballerías y de conjunto sobre temas interesantes. Al primer grupo pertenecen en este número: el estudio de G. E. von Grunebaum sobre *Idéologie musulmane et esthétique arabe* (conferencia nerviosa y sutil, con ideas nuevas y fecundas); el de R. Brunschvig, *Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien* (magistral exposición de cómo, tras la fachada del *fiqh*, puede descubrirse la realidad social que sostiene y condiciona al derecho), y el de Cl. Cahen, *L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman* (demostrando que no existe, con argumentos interesantes, pero con una hipercrítica a veces excesiva y a ratos ingenua). Al segundo grupo pertenecen, en cambio, las siguientes monografías: H. Terrasse, *L'art de l'empire almoravide: ses sources et son évolution* (sobrio y preciso resumen, con ocho bellas láminas); L. Torres Balbás, *Extensión y demografía de las ciudades hispanomusulmanas* (admirable ensayo sobre un método nuevo, que esperamos

ver pronto convertido en libro en nuestra imprenta); S. D. Goitein, *The Cairo Geniza as a source for the history of muslim civilisation* (importantísimo resumen de lo que representan los documentos de esta nueva mina, excluidos los puramente literarios), y Sh. T. Lokhandwalle, *The Bohras, a muslim community of Gujarat* (con curiosos detalles sobre esta fracción del islamismo en la India).

* * *

Tamuda. Revista de investigaciones marroquies; año II, semestre II, Tetuán 1954: pp. 193-400 + 65 pp. impresas por un solo lado de la Bibliografía marroquí de 1954.

Se afirma cada vez esta excelente revista en las normas de seriedad y precisión que la presiden desde el primer número y todos sus artículos son importantes para los investigadores de la historia de Marruecos. Aquí nos limitaremos a destacar los relativos especialmente a al-Andalus: A. Huici Miranda, *La batalla de Uclés y la muerte del Infante don Sancho* (excelente monografía con novedades); H. Sancho de Sopranis, *Jerez y el reino de Granada a mediados del siglo XV* (con datos muy útiles); J. Martínez Ruiz, *Un capítulo de toponimia árabe granadina en el siglo XVI* (a manejar con precaución), y J. M^a Millás Vallicrosa, *Nuevos datos manuscritos de las obras geopónicas de Ibn Wāfid e Ibn Baṣṣāl* (valioso por sus precisiones y novedades sobre la importante literatura geopónica andaluza, a base del ms. 5013 de la B. N. de París).

* * *

Die Welt des Islams. Internationale Zeitschrift für die Entwicklungs-Geschichte des Islams, besonders in der Gegenwart; IV, n^o 1, Leiden, Brill, 1955, p. 72.

Tienen interés general en este fascículo una exposición de B. Lewis sobre *The Concept of an Islamic Republic*, y un breve comentario de F. Taeschner sobre la «escuela [miniaturista] de Bagdad» según los libros recientes de Bichr Farès. El resto de los artículos, conforme a la orientación de la revista, van dedicados al Islam contemporáneo, en este caso Turquía. Destaquemos sólo el estudio del eminente director de la publicación G. Jäschke, *The Moral Decline of the Ottoman Dynasty* (comunicación al Congreso de Cambridge). Cierran el fascículo 15 breves comunicaciones y 14 concentradas reseñas (libros españoles de Sánchez Pérez y Gil Benumeya).

NOTICIAS

El 26 de noviembre de 1954 falleció el orientalista francés, especialista en estudios sociológicos sobre el Norte de África y el Oriente próximo, M. Robert Montagne, que fué director del Institut français de Damasco, cuando fué creado, y en la actualidad era profesor del Collège de France y director del Centre des hautes études d'administration musulmane y de la revista *L'Afrique et l'Asie*. Era autor de importantes trabajos, entre los cuales bastará señalar su librito de vulgarización *La civilisation du désert: Nomades d'Orient et d'Afrique* (Paris, Hachette, 1947), que alcanzó tan buen éxito. Descanse en paz.

* * *

El 23 de enero de 1955 ha fallecido en Túnez el conocido orientalista francés M. Léon Bercher, doctor en Derecho, Jefe del Servicio de Interpretación del Gobierno tunecino y profesor en la Escuela Superior de Lengua y Literatura árabes de Túnez. Era persona bien conocida por sus monografías jurídicas y sus traducciones de obras de Derecho, así como por sus estudios lexicográficos, entre los cuales descuella su suplemento al Belot titulado *Lexique arabe-français avec un Index français-arabe correspondant: contribution à l'étude de l'arabe moderne*, cuya segunda edición (la 1ª es de 1942) apareció en Argel, Ediciones Jules Carbonei, en 1944. En 1949 publicó en la Bibliothèque Arabe-Française de Argel (nº VIII) su nueva edición con traducción francesa del *Tawq al-ḥamāma* de Ibn Ḥazm de Córdoba. Nos unimos sinceramente al duelo que esta dolorosa pérdida ha producido en el orientalismo francés.

* * *

El 3 de febrero de 1955 obtuvo el grado de Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, por la Universidad de Madrid, el señor Maḥmūd Yūsuf 'Alī Ḥasan Makkī, con una tesis intitulada: *Aportaciones orientales en la España musulmana desde la conquista árabe hasta la caída del Califato*, que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

Igual calificación obtuvo el 3 de mayo de 1955, en el mismo grado, el señor al-Sayyid Muṣṭafā Gāzī, con una tesis intitulada: *Ibn Jafāya de Alcira. Estudio biográfico-estilístico basado en una edición crítica de su diwān*.

Son estas dos tesis las últimas de la primera promoción de seis becarios egipcios, en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, como doctorandos de Filología Semítica en nuestra Universidad. Sobre las tesis anteriores, véase AL-ANDALUS, XIX [1954], pp. 252 y 498.

Asimismo ha obtenido el grado de Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid el día 26 de mayo de 1955, con la calificación de Sobresaliente, la señorita 'Aliyya Ibrāhīm al-'Inānī, por una tesis titulada *Las telas árabe-granadinas de los siglos XIII y XIV*.

* * *

Por acuerdo de la Junta de Gobierno de la Universidad de Madrid, en 21 de abril ha sido concedido el Premio extraordinario del Doctorado, en la Sección de Filología Semítica de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad, a don Enrique Perpiñá Rodríguez, por su tesis, leída el 12 de diciembre de 1953 con la calificación de Sobresaliente y titulada: *Traducción y comentario del Diwān de Abū-l-Ḥasan Ḥāzim al-Qarṭāḡannī, conservado en dos manuscritos de la Biblioteca de El Escorial*.

* * *

Durante los días 9 a 14 del pasado mes de febrero tuvieron lugar en el Hotel Cecil de Alejandría las sesiones del *Continuing Committee on Muslim-Christian Cooperation*, que había sido nombrado anteriormente durante la asamblea de la AFME (*American Friends of Mittel East*) en Bhandum, Líbano (cf. AL-ANDALUS, XIX, 253). Durante las sesiones celebradas en Alejandría se procedió a la estructuración interna de la entidad en diversos Comités, cuyo órgano central será un Comité ejecutivo, que actuará tanto en la sede de la entidad en América como mediante una representación en Alejandría. Asimismo se propusieron distintos nombres de ciudades para sede de la próxima reunión de la entidad, entre los cuales tuvieron varios sufragios los de Granada, Ginebra y Roma. Como tema central de estudio se propuso el del incremento de las relaciones y buena convivencia entre el mundo islámico y el cristiano. En esta reunión del *Continuing Committee*, lo mismo que en la anterior de Bhandum, presidió un espíritu de cordial y afectuosa amistad entre musulmanes y cristianos, representados tanto por ortodoxos como por heterodoxos en el Islam, y por católicos, protestantes — en sus diferentes divisiones — y cismáticos, entre los cristianos. Representó a España el prof. José M^a Millás Vallicrosa, de la Universidad de Barcelona.

* * *

El doctor D. Arnald Steiger, profesor de la Universidad de Zürich, y bien conocido a la vez en los campos romanista y arabista, ha pasado en España buena parte de la pasada primavera como titular por este año de la Cátedra Archer M. Huntington de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, en la que ha desarrollado con gran éxito un curso sobre *Alfonso, X el Sabio y el apogeo cultural del siglo XIII*.

Aprovechando su estancia en nuestra patria, ha sido invitado a dar conferencias en diversas ciudades e instituciones. En Madrid ha leído las dos siguientes: una, el martes 8 de marzo, en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, sobre el tema *Tradición y fuentes islámicas en las obras de Alfonso el Sabio*, y otra, el viernes 25 de marzo, organizada por nuestro Instituto Miguel Asín en el edificio del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Medinaceli 4, sobre el tema *Problemas de filología hispano-árabe*. Ambas fueron muy concurridas, celebradas y aplaudidas.

* * *

El Instituto de Estudios Políticos ha organizado en su sede, por segunda vez la pasada primavera, un Seminario sobre el mundo árabe, asistido en esta ocasión por el recién creado Instituto Hispano Árabe de Cultura. Con este motivo se celebraron las siguientes conferencias, que tuvieron mucho público y han sido muy aplaudidas: miércoles 20 de abril, Dr. Qadrī Ṭūqān, de la Academia Árabe y del Consejo Superior de Educación de Jordania, *Los problemas de los refugiados*; lunes 25 de abril, don Rodolfo Gil Benumeya, *España y el mundo árabe*; lunes 9 de mayo, Dr. Aḥmad Sammān, de la Universidad de Damasco, *La industrialización de Siria y demás países árabes* (leída por el Dr. Rafiq Ŷuwaŷātī, Encargado de Negocios de Siria); lunes 16 de mayo, don José M^a Cordero Torres, *El Mediterráneo, nexo de colaboración hispano-árabe*; viernes 27 de mayo, Prof. Paul Klat, miembro del Consejo del Desarrollo Económico del Líbano, *Problemas del desarrollo económico en los países árabes*; y lunes 30 de Mayo, Dr. Ŷamāl Maḥriz, director del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, *Las reformas económicas en Egipto y sus influencias sociales*. Todas las conferencias, menos la del Dr. Klat, que habló en francés, se dieron en lengua española.

* * *

En el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, actualmente dirigido por el profesor de la Universidad de El Cairo doctor Ŷamāl Maḥriz, han tenido lugar diversas conferencias, entre las que señalamos (a más de dos sobre temas de egiptología por el R. P. Capart, S. I.) la del Dr. Arnald Steiger, de que damos cuenta en otro lugar de estas noticias (8 marzo) y la del Dr. Qadrī Ḥāfiẓ Ṭūqān sobre *Al-nazʿa al-ʿilmiyya fi al-turāt al-ʿarabi* (19 abril).

* * *

SS. MM. Hāsimiēs el rey Ḥusayn I y la reina Dinā de Jordania han hecho una visita oficial a Madrid desde el día 6 al día 11 de junio, que luego se prolongó con carácter privado por las principales capitales andaluzas y Barcelona hasta el día 17. Durante su estancia en nuestra capital la joven real pareja, acogida con las mayores muestras de respeto y simpatía, asistió a las obligadas solemnidades oficiales y visitó los monumentos y las instituciones culturales. Del séquito español de los Soberanos formó parte nuestro Director, don Emilio García Gómez, que los recibió en su visita al nuevo Instituto Hispano-Árabe de Cultura, al que S. M. Ḥusayn I prometió un donativo de libros. La visita ha reforzado con el mayor esplendor las ya tradicionales relaciones de afecto entre la Casa real jordana y España.

* * *

El día 16 de junio se celebró en la gran sala del edificio de las instituciones culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores el 17º aniversario de la muerte de Sir Muḥammad Iqbāl, el poeta nacional del Pakistán. La reunión, que se vio muy concurrida y obtuvo el mayor éxito, estuvo organizada por la Asociación Cultural Hispano-Pakistana, y en ella, tras de unas palabras preliminares del señor Embajador del Pakistán, Dr. Šahīd Suhrawardī, leyó el poeta don Luis Felipe Vivanco unos bellísimos poemas de Iqbāl puestos en verso castellano por él y por su esposa M^a Luisa Gefaell, y el prof. don Emilio García Gómez, de la Real Academia Española, disertó sobre *El pensamiento político de Muḥammad Iqbal*. Cerró el acto con elocuentes palabras el señor Ministro de Educación Nacional don Joaquín Ruiz-Jiménez, que ocupaba la presidencia.

* * *

Se halla por fin a punto la instalación del nuevo Instituto Hispano-Árabe de Cultura en el edificio destinado a las instituciones culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores (calle Isaac Peral, límite, Madrid). La nueva institución que ha colaborado con el Instituto de Estudios Políticos en su 2º Seminario sobre el mundo árabe, ha celebrado ya algunas reuniones preparatorias y un cocktail a las representaciones diplomáticas de los países árabes y musulmanes, que ha cedido sus locales para la conmemoración de Sir Muḥammad Iqbāl y ha sido honrada con la visita de SS. MM. los Reyes de Jordania, iniciará solemnemente sus actividades en el próximo octubre. La Secretaría General está a cargo de don Francisco Utray, a quien deberá dirigirse toda la correspondencia.

* * *

En el *B. O. del Estado* (7 febrero 1955, p. 772) se ha publicado la convocatoria de los «Premios África» 1955. Seis premios (de 5.000, 3.000, 2.000,

1.500, 1.000 y 500 pesetas) están destinados a colecciones de artículos divulgadores de la acción española en África o estimuladores de las relaciones hispano-africanas. Los artículos deben ir firmados y haber sido publicados o radiados entre 1º diciembre 1954 y 20 noviembre 1955. Un premio de 25.000 pesetas se anuncia para la mejor monografía inédita y de autor español sobre *El movimiento africanista español de la segunda mitad del siglo XIX y las exploraciones españolas en África*. Los originales irán señalados con un lema y el nombre del autor en pliego aparte lacrado. El Jurado se reserva la facultad de declarar desierto el premio o de repartirlo entre varios trabajos. Todos los originales del concurso deberán ser presentados en la Dirección General de Marruecos y Colonias antes del 1º diciembre 1955.

* * *

Para su informe anual sobre investigaciones referentes al Oriente Medio (países árabes, musulmanes no árabes, África del Norte, Sudán, Etiopía, Eritrea e Israel), en cualquier dominio científico y sobre cualquier época, The Middle East Institute (Survey of Research) ruega se comuniquen a sus señas (1761 N Street, N. W. Washington 6, D. C.) cualquier búsqueda o trabajo emprendido: nombre y dirección del investigador, asunto, entidad patrocinadora y fecha de terminación, así como las fuentes y métodos.

* * *

La nueva edición de la *Enciclopedia del Islam* va por el cuarto fascículo del 1^{er} tomo, que en la edición inglesa llega al artículo *ahdāt* y en la francesa al artículo *Agblabides*.

ASPECTS OF ARABIC URBAN LITERATURE MOSTLY IN THE NINTH AND TENTH CENTURIES

«**H**AVE you seen», asks ʿUmāra b. ʿAqīl (*fl.* between 842 and 861) ¹, the great-grandson of the famous poet ʿYarīr (d. 728),

1. «Have you seen throughout the length of the earth a house, *dār*, like Bagdād? She is indeed the earthly paradise.
2. Life is pure in Bagdād, and its wood is green; but life elsewhere is neither pure nor fresh.
3. There lives are long; for her food is wholesome; some parts of the earth are more healthy than others» ².

¹ Cf. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Supplement (Leiden 1937-42), I, 122.

² al-Jaʿīb al-Bagdādi (d. 1071), *Taʾrīj Bagdād* (Cairo 1349/1931), I, 68; trans. in G. Salmon, *L'Introduction topographique à l'histoire de Bagdād* (Paris 1904), p. 78. For comparable praise in prose cf. Zakariyyā b. Muḥammad al-Qazwīnī (d. 1283), *Cosmography*, ed. F. Wüstenfeld (Göttingen 1848-49), II, 209: «Baghdād is the Mother of the World, the Mistress of the Countries, the Earthly Paradise, ...» For *umm al-dunyā* cf. the designation of Mecca as *umm al-qurā*, the Mother of Cities, or principal city, somewhat after the fashion in which Yāqūt (d. 1229), *Muʿjam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld (St. Petersburg and Leipzig, 1866-73), III, 901 ²⁰⁻²¹, speaks of Faṣāl as the *umm qurā Wādī Rimaʿ*. Tibrīzī, *A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems*, ed. C. J. Lyall (Calcutta 1894), p. 28 ¹ refers to Taymāʾ as *min ummahāt al-qurā*. For an explanation of Mecca's epithet of *umm al-qurā* on the ground that «the earth has been expanded under it» (which is to say that it is the highest place on earth) cf. A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*, *Verhandelingen der Kon. Akademië van Wetenschappen te Amsterdam*, Afd. Letterkunde, N. R., XVII/1 (1916), 38.

The somewhat pedestrian conclusion of the last line will not conceal the intensity of the Baṣrian poet's sentiment for his adopted town of which it had been said by others that he who did not know her knew neither world nor people ³. God has constituted love of one's homeland a part of faith ⁴, and the nomad feels as deeply drawn to his way of life as does the settler ⁵; yet it is almost universally admitted by the spokesmen for Islamic civilization, themselves for the most part town-bred, that the settler's ways are superior to the rover's; and even where the Bedouin is exalted at the city-dweller's expense, this is done in terms that suggest the author's consciousness of maintaining a paradoxical position. Tawḥīdī (d. 1023) defending the Bedouin against attack (ca. 984) accounts for their virtues by the fact that with all their savagery they were «civilized»; since they were permanently established in their steppes they united the best of the settler's mores with the purest traits of the desert-dweller. This fortunate combination the true settlers want — they are soft and tricky, mean, and thoroughly involved in questionable dealings. But on the other hand, it is the influence of their meeting with each other at the established fairs and markets which civilized the Bedouins to the extent that they have come to unite the best of both ways of life; nomadism pure and simple would not have appeared satisfactory to this defender of the tribal Arab ⁶.

³ Cf. *Ta'riḥ Bagdād*, I, 45.

⁴ *ḥubb al-waṭan min al-īmān*.

⁵ Cf. the contrast between the *nāzilat al-ʿamad*, the tent-dwellers and the *nāzilat al-madar*, the dwellers in brick-houses, established by Ibn Qutayba (d. 889), *Kitāb al-šīʿr wa-l-šuʿarāʾ*, ed. M. J. de Goeje (Leiden 1904), p. 14 ¹³⁻¹⁴.

⁶ Tawḥīdī (d. 1023), *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʾānasa* (Cairo 1939-44), I, 82-84. The townsman was fond of reflecting on the advantages of his manner of living. Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-ajbār* (Cairo 1925-30), III, 244 ¹³⁻¹⁴, presents Ziyād b. Abī-ḥi, governor of Baṣra (d. 675/76), asking a friend to tell him a tale illustrating the hardships of Bedouin existence «so we may praise God for the soft life, *niʿma*, in which we find ourselves». On the other hand, the anecdote told *ibid.*, IV, 92, ¹³⁻¹⁴ and repeated by al-Waṣṣāʾ (d. 936), *Kitāb al-muwaṣṣāʾ*, ed. R. E. Brünnow (Leiden 1886), p. 77, may reflect appreciation for the stricter morals of the Bedouin over against the city-dwellers.

The position of the Bedouin as an outsider comes out well in the saying put into the mouth of an Arab from the desert in which his weakness in terms of the new urban society is contrasted with its weakness in the mastery of that shibboleth of Arabism, the Arab language. «A desert Arab, *a' rābī*, entered the *sūq* and heard the people commit solecisms. So he said: Praise be to God! They mistreat our language and make profits; we treat our language well and do not make any!» ⁷.

The poets have their set reasons when they praise life in the city. They are, one might say, impressed with the facilities (but not the services) which the town offers. They take pride in the presence of a powerful prince, of men learned and pious, without exhibiting as a rule much interest in the glories of the city's past. They have an open eye for its scenic beauties, and like their less articulate fellows identify strongly with their place of residence yielding only too often to the impulse to turn on other cities and their inhabitants if some disappointment does not even provoke them into an attack on the place which they had praised to the sky only a short while before.

In the words of a native poet:

1. «If the Garden of Eternity be on earth it is Damascus and none other;
2. (But) if it be in heaven then it (the heavenly paradise) has lavished on it (Damascus) both its atmosphere and its attractions ⁸.
3. It is a good place and it (is ruled by) a forgiving lord ⁹; so make the best use of it both eve and morn» ¹⁰.

⁷ 'Uyūn, II, 159.

⁸ *hawā* here used in the sense of 'object of love'.

⁹ Allusion to Koran 34: 14. The same turn of phrase occurs in a verse in praise of Nisābūr by Abū-l-ʿAbbās al-Zūzānī al-Ma'mūnī, which is quoted by Yāqūt, *op. cit.*, IV, 859 ¹⁵. The poet is perhaps identical with the Šūfī traditionist, Abū-l-ʿAbbās al-Walīd b. Aḥmad al-Zūzānī, a resident of Nisābūr (d. Rabīʿ I, 376/July-August, 986); cf. Samʿānī (d. 1167), *Kitāb al-ansāb*, facsimile edition (London and Leiden 1912) f° 281 r⁸⁻⁸.

¹⁰ The poet is unknown; the lines are quoted by Ibn Baṭṭūṭa (d. 1377), *Travels*, ed. C. Defrémery and B. R. Sanguinetti (Paris 1853-58), I, 190.

When a visitor from Spain will exclaim:

«Damascus! she is a paradise in which the stranger forgets his homeland» ¹¹,

it is little wonder that the Damascene Ibn ʿUnayn (d. 1233) in his exile implores al-Malik al-ʿĀdil (d. 1218) to allow him to return to

«A land, when the east wind passes through it, it wafts on to the branches strong-scenting musk» ¹².

In a poem in which he infuses his own sadness into a string of traditional motifs Ibn ʿUnayn explains:

1. «Longing for the homeland will never cease; a heart will not turn from its yearnings.

2. I spent my night while the swarms of the stars (looked to me) as though they were a caravan behind which another caravan followed suit.

3. Would I knew if (ever again) I shall pass a night with your heavy shade, oh Maqrī (a village near Damascus), upon me.

4. Damascus — in me there lives a cruel longing for her even though the slanderer persists (in his obloquy against me) or the censorious will harrass (me).

¹¹ The author is Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Mūsā b. Saʿīd al-ʿAnsī al-Garnāṭī (not identified; al-ʿAns is a district, *mijlāf*, in Yemen, from which a tribe, located in Syria, appears to derive its *nisba*; cf. Yāqūt, *op. cit.*, III, 735); the line is taken from Ibn Baṭṭūṭa, *op. cit.*, I, 196.

¹² *Dirwān*, ed. Jalil Mardam Bek (Damascus 1365/1946), p. 5¹. With a scientific air, ʿYāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān* (Cairo 1938-45), VII, 230, reports on the sweet scent of Širāz, a place which some three centuries later was to inspire this line to a *šayj* from Mosul:

«We are in a Paradise whose inhabitants do not taste adversity
nor do its dwellers know sorrow».

On the author of the verse, Muḥaddib al-Dīn Abū-l-Farāʿ ʿAbd Allāb b. Asʿad al-Mawṣili al-Šāfiʿī, better known as Ibn al-Dahhān, a contemporary of Nūr al-Dīn Zangī (1146-74), cf. Ibn ʿAsākir (d. 1176), *Taʾrīḥ Dimašq* (Damascus 1329/1911-1351/1932), VII, 292 ff. The verse is quoted p. 295⁵, and recurs in Guzūlī (d. 1412), *Maṭāliʿ al-budūr* (Cairo 1299-1300), II, 297²¹.

5. (It is) a place where the pebbles are pearls and the dust is amber and the breath of the north wind fresh wine.

6. Oh how dear to me is the meadow that lies before (the hill of) 'Azzatā of an early morning when the south wind blows over it.

7. And how dear the valley when the canals of Bānās flow swiftly toward it.

8. And in my heart there lives a grievous attachment to (Mount) Qāsiyūn (a mountain overlooking Damascus from the north) which will not vanish even should its (i. e., the mountain's) foundations, *rawāsī*, vanish»¹³.

With not ungentle irony Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī, the great philosopher-poet of the eleventh century (d. 1057), says of Aleppo:

1. «For him who arrives Aleppo is a Garden of Eden; but for those that depart, a flaming fire»¹⁴.

2. In the eyes of the very eminent personage (to whom the poem is addressed) the measure of the very small that appertains to her (i. e., Aleppo) is grand»¹⁵.

¹³ *Dīwān*, pp. 68⁶. 7. 69². 4. 5. 7. 70¹ (Yāqūt, *op. cit.*, IV, 604, vocalises Maqrā). Bānās is *min anḥār Dimašq*, cf. Yāqūt, *op. cit.*, I, 482. The topos of 'longing for the homeland' was, of course, developed in the Bedouin milieu; Yāqūt, *op. cit.*, IV, 747-50, offers a convenient sampling of poems expressing nostalgia for the Naḥd. Cf. in this connection the interesting lines addressed to his son from the Jwārazmian border town of Manqašlāg by Abū-l-Mu'ayyad al-Muwaffaq b. Aḥmad al-Makkī *tumma* al-Jwārizmi in which the poet begins by hailing the 'lightning of the Naḥd' and goes on to explain that 'Jwārazm is my Naḥd' — Yāqūt, *op. cit.*, IV, 670¹⁵⁻¹⁶. For anti-urban verse by newly settled Bedouin cf. C. Pellat, *Le Milieu Baṣrien et la formation de Ḡāḥiḡ* (Paris 1953), pp. 153-154. Note also the story of Ḡubayhā' al-Ašṣā'i (Yazīd b. 'Ubayd), a contemporary of Farazdaq (d. 728), as told by Ibn Jālawayh (d. 980) *apud* Yāqūt, *op. cit.*, IV, 101¹⁰. 102¹, who tries to settle in a town but fails out of longing for his previous mode of life and his previous homesteads, *awṭān*; anecdote and verse also in Abū-l-Faraḡ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-agānī* (Bulāq 1285), XVI, 147.

¹⁴ *nār sa'ir*; cf. Koran 4: 11 and similar passages.

¹⁵ The anon. commentary referred to in the next note explains the line as follows: *ay ḥāḍihi 'l-madīna tafūqu sā'ir al-mudun faḍlan bi-makāni-ka* (the reference is to the personage praised in the poem) *wa-ahlu-hā yaḥḍulūna ahl sā'ir al-bilād fa-qadr al-ṣagīr al-nāzil ṣugran min ḥāḍihi 'l-madīna ya'ẓumu fi 'ayn al-'aẓīm al-bālig fi 'l-'uẓma min gayri-hā min al-mudun* (p. 56¹⁴⁻¹⁵). Tibrizī (d. 1109) in *Šurūḥ Siqṭ al-zand* (Cairo 1945-48), I, 235, explains: *ay tafūqu*

3. So (the modest river) Quwayq is in the minds of the people a sea, and any of its pebbles holds the rank of (Mount) *Tabīr* ¹⁶.

The pride of the townspeople which Ma'arri derides may go to much greater lengths. Ibn Yubayr, visiting Bagdād in May, 1184, complains of the attitude of its inhabitants: «As to its people, you scarce can find among them any who do not affect humility, but are yet vain and proud. Strangers they despise; ... Each conceives, in belief and thought, that the whole world is but trivial in comparison with his land, and over the face of the world they find no noble place of living save their own... They trail their skirts trippingly and with insolence, turning not, in deference to God, from that of which He disapproves, ... You can hardly gain the better of the leading men of its inhabitants by honest truthfulness»... ¹⁷. Their outlook on themselves is apparently not affected by their city's decline: «In comparison with its former state... it is like an effaced ruin, ... It has no beauty that attracts the eye, or calls him who is restless to depart to neglect his business and gaze» ¹⁸. So it has

sā'ir al-mudun; wa-ahlu-hā yafūqūna gayra-hum min al-nās; fa-qadr al-ṣagīr min Ḥalab yakburu fi 'ayn al-'azīm min gayri-hā. The ed. by Šākir Ṣagīr (Beirut 1884), p. 16 ¹²⁻¹⁴, does not have any commentary. For the construction *āl-'azīmu 'l-'azīmu... al-ṣagīri 'l-ṣagīri* cf. H. Reckendorf, *Arabische Syntax* (Heidelberg 1921), pp. 68-69.

¹⁶ *Siqt al-zand*, ed. with an anon. cmt., *Šarḥ al-tanwīr 'alā Siqt al-zand* (Cairo 1286), I, 56; the lines are quoted by Ibn Baṭṭūṭa, *op. cit.*, I, 154-55.

¹⁷ Ibn Yubayr (d. 1217), *Travels*, 2nd ed. by W. Wright and M. J. de Goeje (Leiden and London 1907), p. 218; trans. R. J. C. Broadhurst (London 1952), pp. 226-27. A reflection of the pride taken by the Bagdādīs in their city during the period of its decline appears in a treatise composed in 1049/50 by the physician Ibn Buṭlān, of Bagdād (d. after 1063), against his Cairene colleague, Ibn Riḍwān; cf. J. Schacht and M. Meyerhof, *The medico-philosophical controversy between Ibn Buṭlān of Baghdād and Ibn Riḍwān of Cairo* (Cairo 1937), pp. 55-56 of the Arabic text; pp. 89-90 of the translation. Ibn Yubayr's contemporary, Ibn al-ʿYawzī (d. 1200), wrote a book on the virtues of Bagdād, *Manāqib Bagdād*.

¹⁸ Ibn Yubayr, *op. cit.*, p. 217 (trans., p. 226). The passage was quoted by Ibn Baṭṭūṭa, *op. cit.*, II, 100-101.

come about what in the days of her greatest glory Abū Tammām had feared for Bagdād:

1. «The announcer has arisen to tell the death of Bagdād; let him who weeps for her deplore her because of the destruction Time wrought;
2. A fortunate come-back in time is the hope for her; but at present despair has driven from her him who nursed hopes for her.
3. She is like unto an old woman on whom youth has turned its back and whom charm, *ḡamāl*, that once had been favoring her has forsaken» ¹⁹.

The bitterness of frustration made the Mālikite judge Abū Muḥammad ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAlī b. Naṣr al-Bagdādī ²⁰ say about Baghdād (which he lauds in other verses):

1. «Bagdād is a spacious home for the rich; but for the poor it is a house of straits and anguish;
2. Lost did I walk in its lanes as though I were a Koran, *maṣḥaf*, in the house of an atheist, *zindīq*» ²¹.

Lampoons against cities are nearly as numerous as panegyrics ²²; but it is never forgotten that the city as such is an

¹⁹ *Apud* Ibn Baṭṭūṭa, *op. cit.*, II, 101-102; not in any of the available editions of Abu Tammām's *Dīwān*.

²⁰ A teacher of al-Jaṭīb al-Bagdādī; he died Šaʿbān 422/July-August, 1031; cf. *Taʾrīḡ Bagdād*, XI, 31-32 (n° 5703).

²¹ Ibn Baṭṭūṭa, *op. cit.*, II, 103. The motif recurs in the line of a young (and unnamed) *kātib* — «as though, in the *jān* (of Nihāwand), I was a Koran feeling lonesome in the hand of an apostate»; Yāqūt, *op. cit.*, IV, 829⁶.

²² A good example is provided by the *opus* of one Aḥmad b. Baṣṣār whose poetic attack against his native city is quoted at length by Yāqūt, *op. cit.*, IV, 989-991, not because it is a good poem but as a commentary on conditions in Hamadān (cf. p. 991⁴⁻⁵). One of the principal complaints which Aḥmad (with many others) voices is directed against the terrible winters to which the Hamadānīs are exposed. It is true that at the behest of king Qubād Balīnās (i. e., Apollonius of Tyana) placed a stone lion on one of the city's gates as a talisman against the cold but it seems that its magical powers actually did prove distinctly limited. Yāqūt embellishes the paragraph dealing with the lion with a rather attractive poem which Muḥammad b. Aḥmad al-Sulamī, better known as Ibn al-Ḥāyib (a friend of Ibn al-Rūmī [d. 889 or 896]; cf. Marzubānī, *Muʿḡam*, ed. F. Krenkow

achievement worthy of admiration, and that its constituent parts outrank anything that would have come within the experience of pre-Islamic bedouin life. Speaking of Birkat al-Zalzal, an artificial lake within the city limits of Bagdād dug by Zalzal, the Lute-player (ca. 800), the grammarian Niṭawayh (d. 935) says:

1. «Had Zuhayr and Imru'ulqays (two leading pre-Islamic Bedouin poets) been able to see the elegance of what Zalzal's pond contains,

2. they would not have described Salmā or Umm Sālim, nor made frequent mention of al-Dajūl and Ḥawmal» ²³.

In the final speech of his hero, Abū Zayd of Sarūy, Ḥarīrī (d. 1122) unites what arguments would commonly be adduced in praise of a town. In his glorification of Baṣra, the native city of his creator, Abū Zayd thus addresses its inhabitants: «Oh, ye people of Baṣra! may God keep and guard you, and strengthen your piety; how far-spread is the fragrance of your fame and how surpassing are the virtues that distinguish you; your country is the most eminent of countries in purity, the richest of them in natural gifts, the widest in expanse, and the most fertile in pasture-grounds; she boasts over them the correctest *qiblah* (*qibla*, the direction to Mecca which has to be observed during the community Prayer), the broadest stream, the greatest number of rivers and date-palms...»

The physical advantages of Baṣra are then connected with the central religious interest: «She is the gate-way to the sacred

[Cairo 1354], pp. 452-53), had addressed to it (pp. 988⁹-989¹⁵). The caliph Muktafi (902-908) had wished to transfer the lion to Bagdād but been persuaded to leave the city her protector so that the lion, now tumbled from his place on the wall, could still be seen in Hamaḍān in the 19th century. The interest in a city's protective magic equipment is typical of the medieval topographer both Eastern and Western; for the regularity with which Western city descriptions refer to talismans of this kind cf. L. Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche. Studi e ricerche* (Florence 1937), pp. 126-29.

²³ *Ta'riḥ Bagdād*, I, 88; trans. Salmon, *op. cit.*, p. 112; cf. also Yāqūt, *op. cit.*, I, 593.

land and fronts the door (of the *Ka'ba*) and the station (of Abraham in Mecca)». In a less external way the Muslim affiliation of the Baṣrians is emphasized in the next passage: «A city (she is) founded on the fear of Allāh, that never was defiled by flames of the fire, whose people never circumambulated idols and prostrated themselves on the ground to none but the Merciful». In this phrase Ḥarīrī not only vaunts the piety of his fellows but turns the comparative youth of his city into a reason for pride; as a foundation of the early Muslim colonists it never was soiled by heathen practices. But Baṣra may boast of more than merely negative merits with regard to religion. She is «possessed of shrines much visited and of mosques thronged with worshippers, of schools, *ma'ālim* ²⁴, far celebrated, and of tombs resorted to by pilgrims, of monuments revered and enclosed precincts».

A seaport with a rich hinterland, Baṣra had always made much of the variety of her economic pursuits: «In it meet the ships and the saddle-beasts, the fish and the lizards, the camel-driver and the sailor, the hunter and the tiller, the harpooner and the land serf, ...» Abū Zayd then turns from the town to its inhabitants who, in the last analysis, are responsible for its lasting splendor. He praises their loyalty to their rulers; in Ḥasan al-Baṣrī (d. 728) they have given mankind its most devout ascetic; in Abū 'Ubayda (d. ca. 825) its most learned scholar; in their midst did Abū-l-Aswad al-Du'alī (d. cā. 688/9) create the lore of grammar and al-Jalil b. Aḥmad (d. 791) lay down the laws of poetics. «There is no boast of man but to you belongs the foremost hand in it, and the winning arrow; there is no glory, but ye are the most worthy of it, and the most deserving». As an afterthought Abū Zayd reminds the Baṣrians of the excellence of their *mu'addins* thus leading the panegyric back to their elevated standing in Islam; he alludes to a prediction made by the Prophet about Baṣra even before it had been settled and he ends with an acclamation suggestive of the de-

²⁴ The cmt. in *Séances*, ed. Reinaud and Dérenbourg (Paris 1847-53), II, 671, explains *ma'ālim* as *mawāḍi' al-ʿulūm*.

pressed condition in which the city actually found itself in his day: «Honor then to you for the prediction of the chosen one, and hail to your city, though it be effaced and nought remain of it but an outline» ²⁵.

From its inception in the ninth century A. D. literary «modernism» deeply interested in «pictorial» poetry, *wasf*, and *Dinggedichte*, concerned itself non infrequently with the description of buildings, commemorating in particular the architectural achievements of rulers present or past. Buḥturī, himself one of the early masters of the movement (d. 897), is celebrated for his poem on the Iwān Kisrā, the Vaulted Hall of the Chosroes (or merely, the Palace) in Madā'in. In the traditional manner the poet tells of directing his camel to Madā'in to draw comfort from the humiliation which time had inflicted on the great kings of yore, the Banū Sāsān:

1. «Had you seen (the place), you would know that the nights (i. e., time) had made there a mourning assembly after a wedding feast».

After calling up the glories of Nūširwān and Parwēz, Buḥturī turns back to the principal object of his poem:

2. «The Iwān, from its wondrous art, looks as though a hollow in the side of a high rugged (mountain).

3. It might be thought for sadness when it appears to my eye, both morn and eve,

4. one disturbed by separation from the company of a loved friend or one pained by the divorce of a bride.

5. The nights have reversed its happiness, Jupiter dwells in it — a star of ill-boding.

6. Yet it (is) showing firmness while upon him weighs the chest of Fate, firmly planted.

²⁵ Ed. F. Steingass (London 1897), pp. 401-403; trans. Th. Cheney and F. Steingass (London 1867-98), II, 176-78. The survival in Abū Zayd's harangue of the pattern developed by the Greek rhetors for the city panegyric has been studied by this writer. *Journal of the American Oriental Society*, LXIV (1944), 63-65.

7. No disgrace to it that it has been robbed of its brocade mats and disrobed of its silken curtains.

8. One does not know if it is the work of men for the *Yinn* who dwelled in it, or the work of *Yinn* for men,

9. except that I see it testify that its builder was not an inferior one among the kings.

10. It is as though I saw the dignitaries²⁶ and the people (who used to throng it) when I strained my senses;

11. and as though the embassies were visible in the sunlight (? *ḍāḥina*), worn from standing (in wait to be admitted) behind the crowds and from being relegated (to a place in the back),

12. and as though the singing girls in the enclosures, *maqāṣīr*, were coming back, dark and red-lipped.

13. Such is my vision (*ḍāḥa ʿindī*). But the house is not mine by kinship (?), nor are its kind (of people) my kind»²⁷.

The prince Ibn al-Muʿtazz (d. 908), who for this poem²⁸ had called Buḥturī the best poet of his time²⁹, won fame for his own verses on the Palace of the Pleiades (*Ṭurayyā*), which the Caliph Muʿtaḍid (892-902) erected after the government had been brought back from Samarra to Bagdād:

1. «May you safely withstand Time, oh Prince of the Faithful, and never cease to remain in our midst (endowed with) an ample, *wāsiʿ*, life!

2. You are abiding in the «Pleiades», the best home and house — may it never cease to be inhabited, a blessed palace, *qaṣr*!

²⁶ *marātib*; literally: the benches on which the dignitaries would be seated in proper order.

²⁷ *Dīwān* (Constantinople 1329/1911), II, 57¹⁶. 58^{6-11. 14-18. 23}; vss. 6-15 are quoted by *Taʾrīj Bagdād*, I, 129 (= Salmon, Arabic text, *op. cit.*, pp. 90-91; trans. p. 179). Earlier poetical references to the *īwān* include Aʿṣā Hamdān (d. 702), ed. R. Geyer (London 1928), XLVII 1-2; and Abū Nuwās (d. 810), in W. Ahlwardt, *Diwan des Abu Nowas. I. Die Weinlieder* (Greifswald 1861), X 20.

²⁸ And another poem, *Dīwān*, II, 318-20. The full text of Ibn al-Muʿtazz' opinion will be found in *Rasāʾil Ibn al-Muʿtazz fi l-naqd wa-l-adab wa-l-iḡtimāʿ*, ed. Muḥ. ʿAbd al-Munʿim Jafāʾi (Cairo 1365/1946), p. 33.

²⁹ *Taʾrīj Bagdād*, I, 130⁶.

3. (It has) a garden and trees whose branches touch each other and that sprout out with fruit and green foliage.

4. You see the birds cooing in their branches betake themselves from nest to nest.

5. The battlements of the palace building arise above it like veiled women squatting in a row at prayer.

6. Water courses like (endless) chains are channeled to nurse the children of the basil, *awlād al-rayāḥīn* (or: the sweet-smelling plants) and flowers —

7. the gifts of a benevolent God who knew that of all people you are the most ready to pay your debts of gratitude»³⁰.

Al-Ṣanawbarī's (d. 945) verses about the cathedral mosque of Aleppo differ from passages such as the *waṣf* of the Ṭurayyā Palace by integrating their objects in a complete and fairly compact description of the city in its entirety:

1. «How wonderful is (or: how dear to my heart is) its (Aleppo's) *ḡāmi'*, which gathers up (*ḡāmi'*) for the soul its piety.

2. A firmly anchored abode — and piety is the anchor on which it leans³¹.

3. The delights of the eye in it surpass what it could have desired.

4. A *qibla* which Allāh honored through and gave to His light.

5. The on-looker sees it gold in lapislazuli.

6. And the steps up the *minbar* are the grandest thing to ascend (better: are a most magnificent ascent).

7. The peaks of its minarets, *mi'dāna*, are as high as the peaks of the stars»³².

Local pride and consciousness of the merits of the home town gave rise to an extensive literature of «boasting matches» between cities which from the point of view of literary history

³⁰ *Dīwān* (Cairo 1891), I, 115^{1. 2. 8. 9. 11. 12. 15}; Yāqūt, *op. cit.*, I, 924¹⁵⁻²¹; vs. 5 of the present selection in part translated by A. Mez, *The Renaissance of Islam* (London 1937), p. 382.

³¹ Reading *ihṭabā-bā* (without ms. authority).

³² Yāqūt, *op. cit.*, II, 313⁶⁻¹²; the whole poem is quoted by Yāqūt, *op. cit.*, II, 311⁴-315¹⁵; it is noted in passing by Muḥammad Rāgib al-Ṭabbāj, *I'lām al-nubalā' fi ta'rij Ḥalab aš-šabbā'* (Aleppo 1923-26), IV, 30.

are the successors to the even more numerous and extremely popular *munāẓarāt* or *mufaġarāt* between the several Arab tribes. These «matches» crystalized feelings of considerable political and eminent cultural significance; besides, they allow a great deal of insight into what appeared important, not to say, glorious, to the contemporaries. Thus we are told of a gathering in Samarra in the days of the Caliph al-Mu'tazz (866-869) in which a group of Baṣrian *kuttāb* (or ministry officials) were vaunting Baṣra because of its special tax privileges and again because of its location by the sea and the like. But the poet Abū Ḥumrān arose to point out that there was no country but possessed some excellence which made it unique in one respect or another and of which its inhabitants were exceedingly fond and proud. A spokesman for the Baṣrians countered by insisting on the singular endowment of his town in terms of its financial status³³, its palm trees, its situation close to land and sea, the variety of its professions — much in the same manner in which more than three hundred years later Ḥarirī was to discourse. The wise, the Baṣrian went on, have likened the earth to the shape of a bird; the chest with the heart in it is Baṣra, the head, Syria and Rūm, the two wings, the countries of the east and the west, and the tail, the land of the blacks³⁴ (who, as the spokesman notes in passing, are more numerous than the whites) — this in itself would be sufficient justification for boasting, but Abū Ḥumrān counters with the line:

«Every girl is taken with her boy — and the blackbeetle is a 'pearl in the eyes of his mother»³⁵.

³³ Baṣra was *arḍ al-ṣadaqa*, not subjected to *jarāy*; on the significance of this position and the failure of Hārūn al-Rašid (786-809) to convert the town into *jarāy* territory cf. F. Lokkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period* (Copenhagen 1950), pp. 83 and especially 85-86; his presentation is to be supplemented by the references collected by Pellat, *op. cit.*, p. 226 and p. 226 n. 2.

³⁴ For another example of this not too infrequent representation of a geographical situation in terms of a human or animal figure cf. Ẓayhānī (wrote between 892 and 907) *apud* Yāqūt, *op. cit.*, III, 394¹⁰⁻¹²: Soghdia has the shape of a man..., *al-Sughd ka-ṣūrat insān...*

³⁵ Ibn al-Faḥīh (wrote ca. 903 a *Kitāb al-buldān* of which ca. 1022 there

The discussion went on, but we shall leave it fittingly inconclusive and with it our investigation of the subjective importance to the Arabic-speaking city-dweller of his urban residence.

Poetry had been the foremost, not to say the only, intellectual and artistic achievement of the heathen Arabs. Selection and treatment of its limited subject matter are meaningful and esthetically satisfactory only against the background of nomad and semi-nomad life of whose major aspects it offers a highly stylized portrait. Even though the poets actually kept less strictly to the conventions than the later critics (who articulated them) would have us believe, it remains true that with the expansion of the Arab-Muslim empire and with the progressive urbanization that accompanied it, this type of poetry rapidly lost any basis in the experience of authors and public alike. The city-dweller could not fail to be amused or irritated by another city-dweller's lamentation over the half-effaced vestiges of a forsaken camp site whence his beloved had moved away. Nor could he miss the artificiality of the poet's decision to seek comfort in the dangers of a solitary journey through the desert; and the interest of the townsman in the minute descriptions of the fauna of the steppe and of the poet's camel was bound to flag as he became increasingly estranged from his forebears' mode of life. Yet the tradition of pre-Islamic poetry was not to be forsaken. It was not only that its language then in process of being canonized as classical retained its fascination for the average audience, or that its imagery continued to be appreciated for its precision and boldness. Rather pre-Islamic poetry had become the palladium of Arabism, the shielding symbol of an Arab cultural identification, the one secular proof of Arab eminence and even superiority. And it was rapidly acquiring

was made a) *Muṣṭaṣar kitāb al-buldān*, ed. M. J. de Goeje (Leiden 1885), 118-119; cf. also the *iftijār al-Kuṣfiyyin wa-l-Baṣriyyin*, *ibid.*, pp. 167-73, and the miniature *munāẓara* in *ʿUyūn*, I, 220-221. Pellat, *op. cit.*, p. 2, weighs the possibility that the rivalry between Kūfa and Baṣra is reflected in the different reports on the founding of Baṣra. For references to other *munāẓarāt* between towns (or their inhabitants) cf. *Abulḥāsim, ein baġdāder Sittenbild*, ed. A. Mez (Heidelberg 1902), p. xvii.

another and possibly still more effective protection by being recognized as the indispensable lexicographical resource for the explication of the recondite elements in the vocabulary of the Koran. So the very archaisms of pagan poetry and its partial obsolescence in terms of the contemporary experience worked toward solidifying its authoritativeness. Its protagonists among the critics paid scant attention to such developments as had taken place in the urban areas, and particularly in Medina, during the early empire and which tended to loosen and lighten the rigid formalism of the heritage and at the same time to give expression to a new kind of emotional and especially erotic sensibility that had grown up amongst the elegant aristocracy of urban Hiḡāz.

In Iraq, which by the middle of the eighth century had become the intellectually leading section of the empire, the «secretaries», partisans of the Sassanian tradition of government, were concerned with introducing to Arabic literature the wisdom, administrative and ethical, of Persia. Outside their own circles they could count on the interest of the new urban society which was composed for the most part of Arabs, Persians and people of Aramaean-speaking ancestry and whose increasing wealth, was drawn primarily from commerce (only in the tenth century industrial earnings seem to have become important for the support of the middle class in cities like Baghdad). To this stratum the pre-Islamic poetic tradition had at best a moderate appeal since they were concerned neither with Koranic philology nor with the upholding of a specifically «Arab» type of civilization. So it was among them, apart from a number of fellow *littérateurs* and «Persianizing» courtiers, that a poet like Abū Nuwās (d. 810) would find a responsive audience when he made mock of the *loci communes* of the pagan ode and derided the grossness, *ḡalāfa*³⁶, of the Bedouin. A definite bias in favor of the Persians and their ways would irritate some sections of the public without, however, damaging the effectiveness of the new lyrical strain.

³⁶ Cf. F. Gabrieli, *Oriente Moderno*, XXXIII (1953), 282.

The opposition to this kind of literary innovation came from the grammarians who, although often of non-Arab descent, had become the guardians of the Arab linguistic heritage and in whose circles Arabic prosody and Arabic poetics had been authoritatively formulated. The critics of this hue insisted on the autonomy and integrity of the literary kind. The *qaṣīda* must not be adulterated by adaptation to the taste of a new society. The pre-Islamic tradition not only embodied absolute literary value but represented the best of Arabism. As trustees of the Arab legacy the grammarian-critics, proud of their command of the «language of paradise», were set against any modification that smacked of the taste of the mixed society in the rising urban centers.

It is possible (as has been contended by H. A. R. Gibb³⁷) that the two schools of letters did not arise in conscious antagonism, but it is certain (and here I have to take issue with him) that when the upholders of the Arab tradition succeeded in countering and confining the anti-Arab (or anti-Ŷāhilite) tendencies of modernism they succeeded largely because they were the mouthpieces of an Arab reaction to what it is difficult not to describe as Persian national self-consciousness and Persian cultural aggressiveness. It is characteristic of the early Abbasid period that the parties fought in Arabic and that it was not political independence so much as paramountcy in the multinational state and its cosmopolitan civilization that was sought as the prize of victory. Yet Persian history and its great kings, Persian manner, Persian blood are ringingly invoked as warrants of superiority by the Iranian-minded *šū'ūbī*, and neo-classicism in the work of an Abū Tammām (d. 846) proclaims with equal emphasis the virtues of Arabism, heathen and Muslim. As a literary movement neo-classicism was victorious. Abū Tammām and his successors like Buḥturī upheld the formal tradition of the ancient literature with sufficient brilliance to win acceptance for their substantive innovations — a freer treatment of the required prelude to the ode, and, much more important, the

³⁷ *Studia Orientalia Ioanni Pedersen Dicata* (Copenhagen 1953), pp. 106-108.

introduction of tropes on a large scale. The critics expressly accepted the *badī*^c if used with moderation and ignored in their classifications the new *genres* that had come into existence, thus securing their continuance as minor media of expression — the animal elegy, the narrative in rhymed couplets, topical displays of wit and linguistic skill, the descriptive epigram. The victorious school soon adopted such themes as the Persianized mores of the capital would suggest; its imagery was influenced by «Persianizing» models; yet it won the day for Arabism in the sense that the door came to be closed to additional stylistic elements of the Iranian tradition and that not only the study of the finesses of Arabic lexicography and grammar but also a certain identification with the spirit of the archaic poetry would remain a prerequisite of a poet's fortune.

How different the history of contemporary prose! Not tied to the tradition of the pagan *ayyām* tales and not under the conservative scrutiny of the critics it was allowed the freedom that is so often conceded to what is but of secondary importance. Smoothed in point of style and enriched in point of subject matter by the *kuttāb* who transferred to Arabic literature significant sections of Persian political, ethical, and in general didactic writings, it reached a first perfection in Yāḥiẓ who made his versatile production an eminently successful means of «Arabiizing» Arabic prose. He did so by providing a great deal of new matter, not derived from Iranian sources, and by rejuvenating the vocabulary of the *littérateur* by admitting *muwallad* turns of phrase and by attuning his presentation to the speech of the group he describes. Through his numerous sketches and essays the language of the urban society of his century entered literature. In him we can observe what Mez has called the «discovery of empirical man»³⁸. He is interested in all classes of the city population, in all its nationalities, all its professions, the sectarians and the orthodox, and his ear catches the language peculiar to each circle³⁹. This delighting in the varieties of

³⁸ *Abulkāsim*, p. xii: «diese Entdeckung des empirischen Menschen».

³⁹ Cf. *Ḥayawān*, III, 366, the list of expressions of which the *zanādiqa* are fond.

character and mores was to remain an outstanding incentive for the great tenth-century writers, historians like Mas'ūdī (d. 956) and Miskawayh (d. 1030) as well as a geographer like Muqaddasī (wrote 985) and a littérateur such as Tawhīdī (d. 1023). And it is largely responsible for the lasting attraction of the novelettes which the urban milieux of Baghdad and later of Cairo contributed to the *Arabian Nights Entertainments*.

Yāḥiz and his successors write for an upper-class public. This may, in part at least, account for the fact that the lower orders are apt to be described in a satirical or even contemptuous vein. Yet for the first time in Arabic literature they are noted and caught in their (objectionable) peculiarities. After Yāḥiz, Abū Dulaf (fl. 930-50)⁴⁰ will deal with the vagrants and beggars in his *Qaṣīda Sāsāniyya*⁴¹, Abū-l-Muṭahhar al-Azdī (ca. first half of eleventh century)⁴² will give a *mimesis*, *ḥikāya*, of the ways of the Bagdādī bourgeoisie and entertainment world⁴³, and the *maqāma* or (pseudo)-dramatic sketch of Badī' al-Zamān al-Hamadānī (d. 1008) and Ḥarirī (d. 1122) will take the heroes of its philologically erudite, somewhat contrived but always scintillating scenes from a class of *Glücksritter* that operate at just one remove from the underworld.

With the new forms of artistic expression urban society develops the appropriate setting in which the production may be presented to best effect. The *maḡlis*, reception, salon or «sitting» appears to have the same ancestry as the modern literary style — its roots are traceable to the gatherings about the hospitable tent of the Arab tribal leader as well as to the ceremonial of the Sassanian and earlier Near Eastern courts in which

⁴⁰ According to Brockelmann, *Geschichte*, Supplement, I, 407, he survived till after 976.

⁴¹ Quoted by Ta'ālībī, *Yatīmat al-dabr* (Damascus, n. d.), III. 177-87; sample translation by this writer, *Medieval Islam*, 2nd ed. (Chicago 1953), pp. 219-220.

⁴² So according to Mez, *Abulkāsim*, pp. xiv-xv; Brockelmann, *Geschichte*, I, 155, places him in the tenth century.

⁴³ The first seven pages of Mez' edition have been translated into Italian by F. Gabrieli, *Rivista degli studi orientali*, XX (1942), 38-45.

the ruler would grant a public hearing to petitioners, allow matters of personal or common interest to be discussed, hand down decisions, and mete out rewards or punishment. The Abbasid caliph would receive the public but would also «sit» with a smallish group of «dinner-guests» or «boon-companions», *nudamā'*. The caliph's *ma'ylis* was duplicated by the vizier's and there was nothing to prevent any person of means or influence from building up his own circle. It was those assemblies of dignitaries, learned men, representatives of the wealthy bourgeoisie which entertained numerous ties with the official classes, poets, musicians and jesters, that have to be visualized as the stage of many of the famed discussions and disputes which our sources record of this intellectually so deeply stirred epoch. It is important to realize the impact of the setting on the production. Not only did the literati and musicians, and to some extent the scholars as well, depend for their livelihood on the prince or magnate to whose *ma'ylis* they were admitted so that the orientation toward the patron will only rarely be completely unnoticeable; flattery of the patron, largely stereotyped, and equally stereotyped attacks on his adversaries inevitably make up a goodly part of the household *littérateurs'* output; topical poems like congratulations on the Nawrūz or Mihra'yān festivals are expected of the poets as much as the patron expects those odes to contain a request for bounty. But at least as important as such concessions to economic realities is the influence which the atmosphere of those *ma'jālis* brought to bear on scholars and artists alike.

Clearly what secured success in a social gathering of this kind would be first and foremost *esprit*. A certain flashiness, a gift to make a point quickly and to cast it in a form easy to retain, in short, an epigrammatic turn of mind, would with a touch of freshness go far in making a visitor to the *ma'ylis* an effective contributor. The *adīb*, the man of polite education with a tendency to make literature of any science, the polymath with appropriate illustrations of any occurrence at his fingertips, the critic who knows how to spice a grammatical dispute with verse called up on the spur of the moment, the legist who is

not above admitting sophistry into his argument, they are likely to win the favor of the patron who as an often unqualified yet uncontested *arbiter elegantiarum* not only but *litterarum et scientiarum* will decide problems of scientific and literary merit. Thus the level of the proceedings depends largely on that of the patron. But during the great centuries of Bagdād and Samarra outreach and intensity of intellectual interests were sufficiently high to protect a distinguished *maʿyālīs* from triviality.

More than a few such gatherings have been recorded; some have become justly famous. Thus the *maʿyālīs* of Yaḥyā b. Jālid, the Barmakid vizier of Hārūn al-Rašid (deposed in 803), in which diverse theories of love were proffered ⁴⁴, or that other gathering in which in 932 before the vizier Ibn Ḥinzāba (d. 939) the attempt of Maṭṭā b. Yūnus al-Qunnāʾī (d. 940), the Christian translator of Aristotle's Poetics, to treat grammar in accordance with categories developed by logic was defeated by the grammarian al-Sirāfi (d. 979) ⁴⁵. The topics of discussion would range from town gossip to competitive description of rival cities, from questions of elocution and eloquence to problems of philosophy. In fact, one may, without too much difficulty, reconstruct the stable and the shifting interests of the intellectual world from a tabulation of the subjects taken up in recorded *maʿyālīs* ⁴⁶.

Sometimes the caliph or a grandee would invite the habitués of his salon to a Sans-souci in the gardens at the edge of the town. Banqueting was not always distinct from the *maʿyālīs*; in

⁴⁴ Masʿūdī, *Murūʿ al-dabab*, ed. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille (Paris 1861-79), VI, 368-86; the historicity of the event is somewhat doubtful but the harmony between the concepts of love allegedly discussed in that *maʿyālīs* and the concepts of love that inspired the contemporary poet, al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf (d. 806), is remarkable; cf. this writer, *Journal of Near Eastern Studies*, XI (1952), 233-38.

⁴⁵ Cf. *Medieval Islam*, pp. 247-48. On Abū Bišr cf. now also R. Walzer, *Oriens*, VI (1953), 97.

⁴⁶ Such a tabulation would be especially attractive for Tawḥidī's forty sessions' with the vizier Ibn Saʿdān (betw. 983 and 985) which constitute his *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʿānasa*.

fact it was the rule when the caliph met his *nudamā'* ⁴⁷. Poetry reflecting current fashion now gives its songs of wine and revelry almost regularly a background of nature. Meadows and gardens become favored scenery. The pavilion in the green or surrounded by a parterre of roses or spring flowers is perhaps the ideal «nature» prospect of the times. Already Ŷāḥiz remarks on the healthy effect of contemplating green ⁴⁸, and soon afterwards the sophisticated townsman has come to feel that non-committal and playfully nostalgic love for non-urban nature that is so wide-spread in our modern age. Contact with domesticated nature is to the society of tenth-century Bagdād an approved element of the aesthetizing ritualization of life in which it excels.

This ritualization ideally molds every segment of life. The styling of common experience to cover up its repetitiveness or its vulgarity is carried to absurd lengths by a whimsical and reckless caliph like Mutawakkil. This prince, it is reported, once «desired that every article whereon his eye should fall on the day of a certain drinking bout should be covered yellow. Accordingly there was erected a dome of sandalwood covered and furnished with yellow satin, and there were set in front of him melons and yellow oranges and yellow wine in golden vessels; and only those slave girls were admitted who were yellow with yellow brocade gowns. The dome was erected over a tessellated pond, and orders were given that saffron should be put in the channels which filled it in sufficient quantities to give the water a yellow color as it flowed through the pond». Mutawakkil's eighth successor Muqtadir (908-32) «once wanted to have a

⁴⁷ Cf., e. g., al-Šūlī's (d. 947) remarks on the duties of the *nadīm* who was, in his day, expected to share the caliph's table every other night. Šūlī comments on the strenuousness of this much coveted association with the caliph when al-Rāḍī (934-40) asks his *nudamā'* to join him every night; *Ajbār al-Rāḍī wa-l-Muttaqī*, trans. M. Canard (Algiers 1946-50). I, 209. Under Wāṭiq (842-47), the court poets have to take turns in holding themselves ready to entertain the caliph during the night; cf. Pellat, *op. cit.*, pp. 164-65. (Pseudo) Ŷāḥiz, *Kitāb al-tāy*, ed. A. Zakī Pasha (Cairo 1914), p. 136 (tr. C. Pellat [Paris 1954], p. 157) points out that the *nudamā'* like to have time off.

⁴⁸ *Ḥayawān*, III, 323.

drinking party on a narcissus bed in a comely garden in one of the small courts of the palace. One of the gardeners observed that the right plan was to manure the narcissus before the caliph drank thereon, so that it might thrive and thicken. The caliph said: What, you employed dung on something that is to be in my presence and which I intend to smell!» When the reason for manuring the bed was explained to him, the caliph «ordered an amount of musk to be ground equal to that of the manure required and had the garden manured therewith» ⁴⁹.

What is here called the ritualization of life expresses itself in the increasing formalization of personal and official relations. The scribal caste systematizes the formulae of address and benediction to be used by people of identical or different rank in their mutual dealings; a grammarian *littérateur* like al-Waššā' (d. 936) writes a rather gracious compendium of *adab* or polite behavior ⁵⁰. The combination of an intense and often ostentatious class-consciousness ⁵¹ and of the near absence of restrictions on the intercourse between people of different position (somewhat after the manner of occidental feudal society) almost called for an elaboration of etiquette to reconcile those conflicting tendencies in social relations. The code takes care of the typical situations — table manners including admissible postures are discussed and so is the costume of the educated of the two sexes. At this point it becomes a bit difficult to determine where the consensus shades into fashion and fashion into the personal views of the author, but on the whole it will be safe to presuppose a social reason even for the more arbitrary rulings. Thus when al-Waššā' confines the wearing by women of yellow, black, green, rose or red to certain materials his motive is in the fact

⁴⁹ *Niṣwār al-muḥādara*, ed. trans. D. S. Margoliouth (London 1921-22), pp. 146 and 144 of text; trans. pp. 160 and 157.

⁵⁰ *Kitāb al-muwaššā*, ed. R. E. Brünnow (Leiden 1886).

⁵¹ Cf. the characteristic passage in which Ibn al-Ujuwwa (d. 1329), *Ma'ālim al-qurba*, ed. trans. R. Levy (London 1938), p. 239 (trans., p. 97), reminds the water-carriers that «each man must be served with the kind of pot that suits his station. A man who is a chieftain or of high rank must be given a new pot in which no one before has drunk».

that Nabataean women or serving-maids are given to display just those colors in their clothes ⁵². The poet Buḥturī was censored for not behaving *comme il faut* at the recitation of his poems: «he walked up and down the room, backwards and forwards, shook his head and shoulders, stretched his arm and shouted: 'Beautiful, by God!' and attacked his audience calling out to them 'Why do you not applaud?' » ⁵³.

Ritualized life provided situations in which the unseemly would become seemly. Thus it was accepted practice to arrange parties in localities connected with Christian monasteries where society condoned excesses in drinking and love-making which would have been interfered with by the authorities had they occurred within the limits of the town proper. Muslim law gave Jews and Christians a monopoly on the wine trade; the *ḍimmī* tavern keeper was a figure frequently to be met with in every-day life. But the developments of the «drinking bout in the monastery» into a cliché of revelry, with its own characteristic adventures and equally characteristic poetry, is the work of the Abbasid age ⁵⁴. And it is only fitting that, comparable in this respect to Petronius, Abū-l-Muṭahhar holds up to his contemporaries a realistic caricature of the ways of the town and its polite society, with their absurdities and their elegance, their beauty and obscenity and, above all, of that incessant effort to make the repulsive aspects of our existence less hurtful to human pride and to stylize our lives into compatibility with that heightened concept of human dignity whose actualization Islam imposed on urban society as its foremost task.

University of Chicago.

G. E. VON GRUNEBaum.

⁵² Cf. R. Levy, *A Baghdad Chronicle* (Cambridge 1929), p. 123. Cf. also the interesting passage on the *tuqalā'*, or boors, 'Uyūn, I, 309-311.

⁵³ Yāqūt, *Iršād al-udabā'*, ed. D. S. Margoliouth (London and Leiden 1907-1927), VI, 404, quoted by Mez, *Renaissance*, p. 255 n. 1; a condensed reference in Āmidī (d. 987), *Kitāb al-muwāzana bayn Abī Tammām wa-l-Buḥturī* (Constantinople 1287), p. 5 pult.

⁵⁴ Cf. the vast collection of anecdotes in Šābuštī (d. probably in 1008; cf. Brockelmann, *Geschichte*, Supplement, I, 411), *Kitāb al-diyārāt*, ed. K. 'Awād (Baghdād 1951).



CÓMO FUÉ DE VERDAD LA TOMA DE GRANADA

A LA LUZ DE UN DOCUMENTO INÉDITO

LA suerte ha querido hacer caer en mis manos un documento, hasta ahora desconocido e inédito, que me ha puesto en camino de averiguar toda la verdad de cómo se verificó la entrega de la fortaleza de la ciudad de Granada a los Reyes Católicos. Dedicada a poner en orden un grupo de papeles de la sección de Clero del Archivo Histórico Nacional, procedentes de la provincia de Valladolid ¹, he tenido la fortuna de encontrar este documento que creo de excepcional importancia para esclarecer el punto a que me refiero.

Se trata de una carta original firmada por un tal Cifuentes, dirigida a don Alonso de Valdivieso, obispo de León y presidente de la Chancillería de Valladolid y fechada en el real de la Vega a 8 de enero, en la que, en calidad de testigo presencial, cuenta cómo el domingo de Año Nuevo llegaron al real los rehenes que se habían concertado y cómo, habiéndose producido al tiempo de sacarlos algún escándalo entre los granadinos sobre la entrega de la Alhambra, el rey moro «lo enbió hazer saber al Rey e a la Reyna nuestros señores y concertó que *esta noche secretamente* enbiasen persona que la reçibiese», porque en cuanto los moros vieran que se habían apoderado de ella

¹ Hoy se guarda en la Sección de Diversos, serie de «Concejos y Ciudades».

bajarían la cabeza, lo que de otra manera no harían sino con mucho escándalo, «si *de día* los vieses entrar»... Y aún insiste más el relato: «... y *a la hora* mandaron sus altezas al comendador mayor de León que *esta noche* fuese a la tomar».

La revisión de toda la bibliografía a mi alcance ha venido a confirmar la primera impresión de que allí se hablaba de algo nuevo, y de que la verdad sobre cómo se entregó la Alhambra de Granada estaba todavía por conocer ². Todas las contradic-

² Los antecedentes políticos de tan importante acontecimiento han sido estudiados hace ya algunos años en numerosos trabajos y publicaciones, a base de documentos árabes y cristianos, principalmente por el señor Gaspar y Remiro (*Últimos pactos y correspondencia íntima entre los Reyes Católicos y Boabdil*, Granada 1910) y recientemente el señor Moreno Casado ha abordado el tema de las capitulaciones desde el punto de vista jurídico (*La capitulación de Granada en su aspecto jurídico*, apud *Bol. Univ. de Granada*, 1949, pp. 299, 331). Pero el hecho material de la entrega de la ciudad y su fortaleza es cuestión que no se había desentrañado hasta ahora, a pesar de los numerosos y repetidos estudios que se le han dedicado. Entre todos ellos cabe el honor al ya citado Gaspar y Remiro de haber sido el primero que, en su conferencia leída en el Ateneo de Zaragoza en 1918, *Fernando II de Aragón y V de Castilla en la reconquista del reino moro de Granada* (en la que amplía la tesis expuesta en su obra antes citada) se pronuncia claramente por una revisión, cuando dice: «Se hace hoy insostenible la narración que de estos memorables acontecimientos dan autores tan conocidos y respetables como Lafuente Alcántara (don Miguel), Lafuente (don Modesto), Prescott, Court, Balaguer (don Víctor), y otros propios y extranjeros que han prestado excesiva credulidad a la fabulosa del Licenciado Rodríguez Ardila». Y más adelante: «No tuvieron en cuenta estos autores ni las circunstancias del tiempo, lugar y hecho, ni el modo de ser de la gente musulmana, ni que la forma y condiciones en que había de efectuarse la ocupación de la ciudad estaba prevista en los capítulos generales de su entrega». Pero la fortuna no le acompañó al realizar su revisión, y sus esfuerzos se pierden, desgraciadamente, en un mar de confusiones. — Con posterioridad fué Marín Ocete quien, al encontrar y dar a conocer una interesantísima carta que el cronista Alonso de Palencia dirige al obispo de Astorga, contándole la entrega de la ciudad y su fortaleza de la Alhambra el día 1, y no el día 2 (*Una obra poco conocida de Alonso de Palencia*, en *Univ. de Granada: Anales de la Fac. de Fil. y Letras*, nos 4-5, 1929, p. 93), volvió sobre el tema, al cotejar dicha carta con la narración anónima francesa que se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Granada, y aun poniendo en duda que el relato de ésta sea enteramente cierto, por suponer que al entrar los cristianos Boabdil no estaría ya en la Alhambra, no deja de admitir que en modo alguno es inverosímil, sino que por el contrario se ajusta a lo que parece de sentido común, haciendo notar

ciones, todos los absurdos que se pueden observar, a poco que se preste atención a los relatos de cronistas y escritores antiguos o modernos, quedan completamente explicados gracias a esta carta. Y éste es precisamente su valor: que como relato privado, no destinado al público, no tiene que ajustarse a la verdad oficial y dice la auténtica verdad, o sea que, por detrás del acto preparado para hacer de la entrega de la ciudad un acontecimiento solemne, hubo una entrega secreta merced a la cual se garantizaba que tan memorable acontecimiento no sería deslucido por un luctuoso recuerdo. Así, puede decirse que de igual modo que fueron dos las capitulaciones acordadas, una secreta y otra oficial, dos fueron también las entregas de la fortaleza: una secreta y otra oficial, como aquéllas.

He aquí el texto de la carta:

Muy reuerendo y magnífico señor: Por que sé que vuestra señoría avrá plazer en saber el glorioso fin que Nuestro Señor ha querydo dar en lo de Granada, con el deseo que tengo de servirle me atrevy a selo escreuir, el qual es quel domingo de año nuevo venieron al rreal las rrehenes en que serían çerca de seiscientos moros de los más principales, y por que al tiempo que se sacaron ovo en la çibdad algún escándalo sobre la entrega del Alhanbra, el rrey moro lo enbió hazer saber al Rey e a la Reina nuestros señores y conçertó que esa noche secretamente enbiasen persona que la reçibiese, por que desque los moros viesen que estauan apoderados en ella los xristianos avrían por bien de abaxar las cabeças, lo que otra manera no harían sin mucho escándalo y avn peligro sy de día los viesen entrar por la çibdad a la reçebir. Y a la hora mandaron sus altezas al comendador mayor de León que esta noche fuese a la tomar, el qual partió del rreal a la media noche con çiertos capitanes y gente de las guardas y algunos peones, espingarderos y vallesteros y lançeros, y fuera de camino muy apartado de la çibdad. Lo guiaron

que al situar Alonso de Palencia el cardenal Mendoza en la comitiva regia, y no al frente de las tropas que entraron en la fortaleza, coincide con los demás cronistas antiguos, admitiendo asimismo que los reyes no entraron ese día en la Alhambra. Sin embargo, no pasa más allá en su exposición, ya que trata solamente de dar a conocer la nueva fuente, según él mismo dice. Últimamente en nuestros días Abelardo Merino, biógrafo del cardenal, recoge las ideas de Gaspar y Remiro, pero se limita a ello sin aportar nada nuevo a la cuestión que nos interesa (*El cardenal Mendoza*, Barcelona 1942, p. 118).

el Muley y Abencomisa y llegamos al Alhanbra en amaneciendo e fué a entrar por do aquel cabo de los Alexares, y el Muley entró a hazer saber al Rey la venida del comendador mayor, el qual mandó que entrase él y todos los que con él yvan. Y estuvo los esperando en un aposentamiento muy rrico que se dize la torre de Comares, do se apearon el comendador mayor y algunos capitanes y caualleros de la corte que con él yvan a le besar las manos. Y allí entregó las llaues al comendador mayor y le demandó vna carta firmada de su nombre de cómo rreçebía dél para sus altezas y en su nombre el Alhanbra y estaua entregado della a toda su voluntad. Y acabado esto el Rey se abaxó a la çibdad y el comendador mayor anduvo por toda ella a poner rrecabdo de gente en todas las torres y puertas y fuerças della. Y se dixo luego misa en vna quadra muy rrica de aquel aposentamiento con las mayores lágrimas y devoçión que nunca se vió, asy por el clérigo que la dizia como por todos los que allí estáuamos y por muchos captiuos onbres y mugeres que ende se hallaron, que era la cosa del mundo de más devoçión ver con cuántas lágrimas se dauan gracias a Nuestro Señor por tan señalado bien como avía fecho a los xristianos. Entregada el Alhanbra luego el comendador mayor lo hizo saber a sus altezas para que mandasen al conde de Tendilla, a quien se dió la tenençia del Alhanbra, que viniese a la rreçebir y se diese priesa en llegar él y los capitanes y gente de las guardas que con él venían para ello, y asy mismo la † y los pendones de Santiago y real, y sus altezas con todas las batallas hordenadas andoviesen a se poner çerca de la çibdad en parte do podiesen ser vistas las batallas por los moros y sus altezas y todos los xristianos viesen poner los pendones y los abtos que se hazían, y estando puestos en los lugares ya dichos sus altezas y todos los grandes y muchos caualleros muy rricamente ataviados con muchas marlotas y aljubas de brocado y seda, el conde de Tendilla y el de Cifuentes y los otros capitanes de las guardas llegaron al Alhanbra y subieron la † y los pendones a vna torre muy alta do se se vían muy bien asy de la çibdad como del campo y allí por el Rey de armas se hizieron los abtos acostumbrados, y en tanto el Rey moro con hasta ochenta o çiento de cauallo muy bien ataviados salió a besar las manos a sus altezas al qual rrecibieron con mucho amor y cortesía y allí le entregaron al ynfante su hijo, que estaua en rrehenes desde el tienpo de su prisyón, y estando allí vinieron hasta quatroçientos captiuos, de los que estauan en el corral, con la † y solepne proçesyón cantando el Te Deum laudamus, y sus altezas se apearon a adorar la † con las mayores lágrimas y devoçión del mundo y no menos el cardenal y maestre de Santiago y duque de Cádiz y todos los otros grandes y caualleros y gentes que allí estauan, que no avía ninguno que no lloraua tan rrezio de placer dando gracias a Nuestro Señor por lo que vían, que no po-

dían rresistir las lágrimas, y el Rey y los moros que con él estauan menos podían disymular la tristeza y dolor que sentían por ver la alegría de los xristianos, y çierto tenían mucha rrazón segund lo que perdieron, por que Granada es la más señalada y prinçipal cosa del mundo asy en grandeza como en fuerça y en rriqueza de aposentamiento, que lo de Seuilla no es syno casa pagiza para con el Alhanbra. Y como quiera que estaua defendido que no entrasen xristianos en la çiudad, era tanta la gente de cauallo o de pie que entró que no cabían por las calles y todos en tanto amor y amistad como sy nunca por ellos oviera pasado cosa ninguna de las pasadas. Acabados los abtos de los pendones y captiuos el Rey moro se despidió y fueron con él hasta su posada Rodrigo de Ulloa y Gonçalo Fernández de Aguilar, y sus altezas se boluieron al real como avían ido con sus batallas hordenadas, con mucha gloria y plazer, tan rricamente vestydos quanto como para tan glorioso día y abtos convenía, que para ello dexaron el luto todos. Crea vuestra señoría que fué el más señalado y byen aventurado día que nunca jamás en España ha auido. Otro día, martes, sus altezas por la mañana a pie desde su posada fueron en procesión a Santa Fe con los captiuos y a dar gracias a Nuestro Señor de tanta vitoria y gloria como les avía dado. A Él sean infinitas gracias por que asy lo ha guiado, que muy mejor fin le ha dado que se esperaua ni sus altezas podieron pedir. Ha de quedar en el Alhanbra el conde de Tendilla con mill lanças de las guardas y çinco mill peones, y sus altezas se dice que han de estar aquí tres o quatro meses. No sé si el tiempo hará que sea más o menos. Al Rey moro queda el Alpuxarra eçepto tres fortalezas, que están en la costa de la mar, que se dizen Castildeferro y Adra y El Buñol. El partido muy prouechoso fué para los moros, mas quando se acaban las cosas con honrra e prouecho acabarlas de qualquier manera que sea es bien. Agora que sus altezas tienen a Granada, que es lo que deseauan, en lo otro que queda ellos se darán buena maña y los moros son tales que sin quebrarles lo capitulado les harán dexar la çibdad. Plega a Nuestro Señor que asy en lo que queda como en todo dé el fin que en lo pasado. Lo que más suçediere sy hallare mensajero hazerlo he saber a vuestra señoría, cuya vida y estado Nuestro Señor acreçiente y prospere. Del real de la Vega viii de enero. Servidor de vuestra señoría, que sus manos besa, Cifuentes (firmado y rubricado). (Al margen izquierdo de la firma pone): «Todas las armas se les quedan eçepto espingardas y tiros de pólvora, que éstos entregaron luego». (En la cubierta del sobre): «Al muy reverendo y magnífico señor el obispo de León, presidente de la Chancillería del Rey e de la Reyna nuestros señores, y de su Consejo». (En letra de diferente mano y tinta: «Año 1492»).

Si comparamos este nuevo relato con los publicados y conocidos hasta hoy, veremos que no es ciertamente éste el único documento en que se alude a este hecho veraz, pero la casualidad coincidente de ser dos las etapas en que oficialmente se tomó posesión de Granada, la militar de la Alhambra y su fortaleza el día 2 de enero, y la de la ciudad propiamente dicha, con entrada de los reyes y su corte en el día 6 del mismo mes, ha sido causa de que las pocas veces que se han encontrado en los documentos alusiones más o menos veladas a la *primera entrada* hayan creído los historiadores, sin la menor duda, que se trataba de la conocida y sabida del día 2, sin sospechar siquiera que se hubiera realizado otra antes secretamente en la madrugada del 1 al 2 de enero ³. A este error ha contribuido el hecho de que los relatos particulares que hasta hoy se conocían fueron apenas tenidos en cuenta por los investigadores que se aferraron a las crónicas como única fuente fidedigna, y estas crónicas oficiales no podían decir la verdad del hecho por la misma razón de ser secreto entre las dos cortes — la cristiana y la mora —. Sólo hay dos cronistas contemporáneos que por sus circunstancias particulares no se ven sometidos a las conveniencias a que tienen que obedecer los de la corte y nos dan su testimonio en las obras que escriben, sin rebozos ni frases ambiguas. Son éstos Hernando de Baeza, cronista de la corte mora, que sólo calla lo que a su rey conviene, omitiendo detalles y nombres ⁴, y el italiano Marineo Sículo, el que quizá amparado por su naturaleza extranjera como por los años que transcurrieron desde los sucesos hasta que se publica su obra, es el único cronista del campo cristiano que toma su relato de Hernando de Baeza, contando la primera entrada con toda claridad, aunque, como aquél, sin detalles ni nombres.

³ Con toda claridad lo dice la conocida carta que Bernardo del Roi, italiano, manda a la Señoría de Venecia cuando escribe: «A tute queste cosse io mi trouai perche io erra con el dito comandator nel primo ingresso de dita forteza». Ved *Fuentes documentales*, Doc. I.

⁴ Su *Relación*, en parte perdida, ha sido desconocida, en lo que refiere los hechos de que tratamos, hasta el valioso trabajo de don Juan de Mata Carriazo, de que damos cuenta al estudiar las fuentes documentales, Doc. VII.

Debido a las circunstancias que llevamos expuestas, cuantos han estudiado este tema han intentado poner de acuerdo las sucesivas contradicciones observadas en relatos y crónicas sin llegar a comprender que estaban tratando de fundir en una dos acciones diferentes y sucesivas: la entrada secreta y la entrada oficial. Pasemos a comprobarlo.

FUENTES DOCUMENTALES

Una cuidadosa revisión de las fuentes hasta hoy conocidas, a la vista de las novedades que ofrece el relato de Cifuentes, nos ha permitido formar con ellas claramente dos grupos: *a)* los que conocen y transmiten la entrada secreta, y *b)* los que callando o ignorando tan importante hecho relatan la entrada oficial y pública, bien sola o precedida por algunos datos de la primera cuyo sentido ignoran, bien dándonos una versión de la segunda en la que se han interpolado abundantemente datos de la primera.

Grupo a)

Doc. I. — Carta de *Bernardo del Roi*, testigo presencial, a la Señoría de Venecia, contándole los hechos. Granada 7 enero 1942. — El original, escrito en italiano, se conserva en la Biblioteca de San Marcos de Venecia, Códice 263, pp. 34-35 ⁵. Fué publicada su traducción al castellano por don Juan Facundo Riaño, en la revista quincenal *La Alhambra*, de Granada, en su n° 1 de 15 de enero de 1898, y reproducida por Garrido Atienza en *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, doc. LXVIII de su apéndice documental. Conocedor el señor Riaño de otro documento que estudiamos también (Doc. V), creyó que se trataba de una copia de aquél, aunque con algunas variantes, de cuya opinión no participamos.

⁵ Preparo la publicación de este original en unión de otra carta dirigida al mismo personaje por Fernando V.

Doc. II. — Carta de *Cifuentes*, testigo presencial, al obispo de León, contándole los hechos. Granada 8 enero [1492]. — Es el documento que acabamos de presentar. Procede, como ya se ha dicho, del fondo de Clero de la provincia de Valladolid, del Archivo Histórico Nacional, encontrándose en la actualidad en la sección de Diversos del mismo ⁶. La carta ocupa un folio de 300/220 mm. de papel de trama gruesa, propia de los fines del siglo XV, sin filigrana, y escrito por ambas caras en la letra cortesana de los diplomas particulares, siendo muy características para su fijación cronológica las letras *b*, *i* y *q*, entre otras. El «sobre», que está cosido juntamente con el folio de la carta, está constituido por medio folio, en el que además de la dirección se ha anotado por mano posterior y en caracteres góticos: «Caja. 7, leg. Z, n.º 19», y al lado y de otra mano: «Toma de Granada. Cajón. 7. A. 19». Bajo la dirección y también en letra diferente puede leerse: «Año 1492». Tiene por guarda un pliego de papel y filigrana corriente en el siglo XVIII, en cuya primera hoja y parte superior se lee en letra de esta misma época: «Carta de Cifuentes al señor don Alonso de Valdivieso sobre la toma de Granada, año 1492». En cuanto a la personalidad del autor de la carta, no he logrado identificarla. Dice Bernardo del Roi en la suya a la Señoría de Venecia (Doc. I) que los estandartes izados en el acto oficial los tenía en su mano «el hermano del conde de Cifuentes», pero no parece probable que sea el mismo, por el hecho de que cuando nuestro hombre refiere la subida del conde de Tendilla a la Alhambra dice que le acompaña el conde de Cifuentes, sin mencionar su parentesco, como sería lógico de ser éste tan cercano.

Doc. III. — Carta del cronista *Alonso de Palencia* al obispo de Astorga. Sevilla 8 enero 1492. — Incunable de la Biblioteca de Copenhague, reseñado: «Epistola ad Joannem episcopum Astoricense de bello Granatensi» (s. i.). Menardo Ungut y Stanislao Polono, año 1492, 8 hojas sin foliar, letra roma-

⁶ Serie «Concejos y ciudades»: *Granada*.

na, filg. mano y estrella. — Lo da a conocer por primera vez Hain en su *Repertorium Bibliographicum...*, Stuttgart 1820-1838, n° 12.276, de una manera somera y con la fecha equivocada de 1491. Posteriormente Haebler hace la descripción completa en su *Bibliografía Ibérica del siglo XV*, La Haya-Leipzig 1903-1917, vol. I, n° 514, según el ejemplar que se conserva en la Biblioteca de Copenhague, que da a conocer en su catálogo de incunables su bibliotecario señor Bolling. En la segunda parte de su obra dice que hay otro ejemplar en la Biblioteca provincial de Évora. — Está escrito en un amanerado latín renacentista, y en su forma original ha sido publicada esta carta, con un estudio y comentario previo, por el señor Marín Ocete en los *Anales de Filosofía y Letras* de la Universidad de Granada, n°s 4-5, año 1929, pp. 93-111. En su relato hace resumen de los sucesos de la campaña y conquista del reino de Granada a partir de los sitios de Ronda, Loja y Málaga y empalma con los sucesos de 1490. El valor de esta carta es grandísimo si se tiene en cuenta que la crónica escrita por su autor sólo alcanza a los sucesos del año 1489, por lo que viene a completarla con detalles de mucho más interés por tratarse de un relato privado ⁷.

Doc. IV. — Relato *anónimo francés* por testigo presencial o referencia de testigo presencial. Granada 10 enero 1492. — Su título es: *La tres celebrable, digne de memoire et victerieuse prinse de la cite de Granada*. Paris. J.[ehan] T.[reperel], s. a. [¿1492?] (signatura 2-1-147), según el catálogo de incunables de la Biblioteca de la Universidad de Granada hecho por el señor Marín Ocete (*Bol. Univ. de Granada*). Este ha sido publicado por Garrido Atienza en *Las capitulaciones para*

⁷ Tiene muchas apreciaciones interesantes y algunas curiosísimas, como cuando dice refiriéndose a los moros: «De su tacañería, admirable astucia y malicia apenas puede hablar la pluma, porque son los más astutos de todos los mortales». Y cuando califica a Granada de «la primera metrópoli de Europa». El destinatario de la carta, obispo de Astorga, es don Juan Ruiz de Medina, prior y después canónigo de la Iglesia de Sevilla, del Consejo Real, que toma posesión de la silla de Astorga en 1489.

la entrega de Granada, doc. LXIX del apéndice documental. Hay otro ejemplar que se conserva en la Biblioteca Nacional de París (Y-4.419-A) que fué publicado por Hamel en la *Rev. Hisp.*, t. xxxvi, 1916, pp. 159-169, y por Eguílaz en el *Boletín del Centro Artístico de Granada*, 1890. Con el título *Comment le roy catholique darragon conquist le royaulme de Grenade* fué intercalado en una edición parisién de la recopilación titulada *Le grant voyage de hierusalem*. También hay noticia de que figura una relación en *La mer des hystoires* con el título *De la prinse de Granade par le Roy Despagne*. Otro ejemplar posee el Museo Británico, del que costeó una reproducción fotográfica el señor marqués de Loring y que fué descubierto por Gayangos.

Doc. V. — Carta de un *anónimo italiano*, testigo presencial, a un prelado de Roma. [¿Granada enero 1492?]. — Se conserva en los papeles del archivo real de Milán. Fué publicado por C. Barrera Pezzi en unión de otros cuatro documentos de fines del siglo XV, en sus *Documenti inediti Itali-Ispani esistenti nei reali archivi de Milano*, Pinerolo 1864. Se encuentra entre la correspondencia ducal del año 1492 y es una copia. Sin fecha, lugar ni firma, supone su transcriptor que fué escrita por algún preboste del rey de España al obispo Astrocinense en Roma o, cuando menos, dictada por algún colateral del rey a un prelado de Roma, secretario del Borgia, que fué cardenal y después pontífice (1492-1503), cuya carta o copia habría sido remitida a Milán por el portavoz del duque, que en aquellos días estaba acreditado cerca de la corte de Roma. Ya hemos dicho que el señor Riaño cree que ésta y la de la Biblioteca Marciana (Doc. I) son copia una de otra, aun reconociendo sus notables variantes, pero esta apreciación no puede sostenerse a la vista de ambos, sino más bien parece que se trata de cartas diferentes de testigos presenciales de la misma nacionalidad que tuvieron un cometido muy semejante, según la afirmación que ambos hacen de haber sido encargados de llevar los cautivos a la presencia de los Reyes Católicos en el acto de la entrega oficial. Esta alusión es la que ha debido inducir al señor

Riaño a identificar los dos autores en una misma persona, lo que parece descartado si se observa que datos de cierta importancia faltan en uno y figuran en otro y viceversa.

Doc. VI. — Diálogos de *Verardus*. Roma 21 abril 1492. — Incunable de la Bibl. Nac. de Madrid. Su autor: Carolus Verardus Caesanate, *Historia Betica de Granatensi Regno per inuicissimos Reges Ferdinandus et Helizabeth expugnató et crudelissimo vulnere eidem barchinone illato nuper rome edita atque acta*, a. m.cccc.xcii. ii kalendas mayo. Su autor, cubiculario pontificio, lo dedica al R. P. Rafael Riario, diácono de San Jorge y cardenal. Su escrito acredita conocer el hecho por algún relato particular, acaso por la carta del anónimo italiano dirigida a Roma (Doc. V), pudiendo ser el receptor de la misma él o persona que se lo comunicara, lo que coincide con las suposiciones de Barrera Pezzi. Este incunable del que se conservan en la Biblioteca Nacional varios ejemplares, fué reproducido en la *Hispania Illustrata*, t. II, año 1603, p. 863, con el título de *Expugnatio regni Granatae*.

Doc. VII. — Relación de *Hernando de Baeza*, testigo presencial y cronista. Hasta hace pocos años se daba por perdido o no escrito el episodio que nos interesa. Sin embargo, según el reciente estudio de don Juan de Mata Carriazo, *Una continuación inédita de la «Relación» de Hernando de Baeza* (AL-ANDALUS, vol. XIII, 1948, pp. 431 ss.), hemos podido conocer la parte citada a través de la interpolación de sus párrafos en la *Crónica de los Reyes Católicos*, de Alonso de Santa Cruz, y en la *Vida del Cardenal*, escrita por Medina y Mendoza.

Doc. VIII. — Lucio Marineo Sículo, *Libro primero de las cosas memorables de España*, Alcalá de Henares, m.d.xxxiii. Su autor, coetáneo de los hechos, pero no testigo, tomó sus datos de Hernando de Baeza en cuanto a la parte que aquí nos interesa. En nuestro estudio lo incluimos entre los cronistas coetáneos, a pesar de ser su publicación del siglo siguiente.

Doc. IX. — *Anónimo de El Escorial*, del que existe una edición del texto original por Müller, *Die letzten Zeiten von Granada*, Munich 1863.

Hay otra edición y traducción de este texto, sacada de un manuscrito tetuaní algo más extenso, por Alfredo Bustani, *Fragmentos de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas o Capitulaciones de Granada y Emigración de los Andaluces a Marruecos*, Larache 1940. Una refundición de éste con el de al-Maqqarí figura en la traducción hecha por Eguílaz y Yanguas con el título de *Reseña histórica de la conquista del reino de Granada por los Reyes Católicos, según los cronistas árabes*, Granada 1812. Su interés radica en que recoge la tradición árabe coetánea de los hechos.

Grupo b)

En éste figuran solamente los cronistas que hemos utilizado, teniendo en cuenta su cronología y, dentro de esto, buscando la trasmisión de noticias de unos a otros, omitiendo abundante bibliografía consultada que de nada sirve a nuestro trabajo.

Contemporáneos: Hemos utilizado las obras de Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel* (edic. B. A. E., t. 70, p. 643) y el *Anónimo continuador de Pulgar*, en la *Crónica de los Reyes Católicos*, de Pulgar (edic. Rosell, B. A. E., t. 70, cap. cxxxiii). En esta edición el capítulo que nos interesa aparece como de Pulgar, siendo así que es obra de un anónimo continuador según los estudios del señor Carriazo, que lo fecha hacia 1500⁸. También incluimos aquí a

⁸ Don Juan de Mata Carriazo tiene hecha una edición en 1943 (*Crónica de los Reyes Católicos de Fernando del Pulgar*, versión inédita, edición y estudio, 2 vols.) a base de un nuevo manuscrito, que fué de Galíndez. En estudio preliminar que hace de su edición copia las siguientes palabras de la «prefación» de Galíndez de 1525: «No embargante que Hernando del Pulgar, que por mandado de la Reina Católica escribió esta crónica hasta el año de 1490»..., (p. LX). Y poco después (p. LXIII) vuelve a insistir: «Pero ni Hernando del Pulgar ni Alonso

Fernández de Oviedo, *Batallas y Quincuaxenas* (batalla 1ª, diálogo 28, fº 213, ms. 3.135 de la B. Nac.); por haber sido testigo presencial cuando tenía trece o catorce años⁹, aun cuando su obra sea posterior.

Del siglo XVI: Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, Zaragoza 1562-1580. — Medina y Mendoza, *Vida del Cardenal don Pedro González de Mendoza* (Mem. Hº. Esp., t. VI, p. 289). — Valtanás Mejía, *Compendio de sentencias morales y algunas cosas notables de España, y la conquista y toma de Granada*, Sevilla 1553. — Pedro de Medina, *Libro de grandezas y cosas memorables de España*, Alcalá de Henares 1566. — Alonso de Santa Cruz, *Crónica de los Reyes Católicos* (edic. y estudio de Juan de Mata Carriazo, Sevilla 1951, 2 vols.). — El licenciado Rodríguez Ardila, *Historia de los Condes de Tendilla* (cop. en la *Historia de la Casa de Mondéjar*, lib. 3, cap. 27, fº 214, del ms. 3.315 de la B. Nac. de Madrid). — Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, Málaga 1600, que incluimos en este siglo por pertenecer a él su trabajo.

Del siglo XVII: Baltasar Porreño, *Vida y hechos del... Cardenal don Pedro González de Mendoza* (B. Nac., manus-

de Palencia, como es dicho, acabaron de escribir esta crónica; solamente llegaron el Palencia hasta la toma de Baza y el Pulgar al año 1490, y no lo acabó...»

En su reciente edición de la *Crónica de los Reyes Católicos*, de Alonso de Santa Cruz, Madrid 1951, dice también el señor Carriazo (t. I, p. CCXL) que pertenece este capítulo al anónimo continuador, según declaraciones que el propio Santa Cruz hace sobre esta crónica en un memorial que dirige al emperador entre 1551 y 1553, en que dice: «Yo he acabado la Historia de los Reyes Cathólicos porque Hernando del Pulgar, su cronista, hizo su historia hasta el año noventa y desde este tiempo hasta que el rey Cathólico murió no teníanmos escrituras; e yo agora la he acabado, año por año, como la que dexó Hernando del Pulgar, lo mexor que he podido». Más adelante (p. CCXL) demuestra por diversas referencias que esta continuación anónima de Pulgar fué escrita algunos años después de la fecha de la conquista de Granada, sobre el año 1500 o más, no obstante lo cual la incluimos entre los contemporáneos, como la obra de Fernández de Oviedo.

⁹ Él mismo declara esta edad: «... y yo me hallé allí aquel día, aunque Paxe muchacho de trece o catorce años».

crito 9.643). — Ordóñez de Cevallos, *Quarenta triunfos de la Santa Cruz*, Madrid 1614 (triunfo 11). — Bleda, *Coronica de los moros en España*, Valencia 1618. — Salazar y Mendoza, *Crónica del Gran Cardenal de España don Pedro González de Mendoza*, a. M.DC.XXV. — Bermúdez Pedraza, *Historia eclesiástica... de Granada*, Granada 1638. — Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada* (edic. Marín Ocete, Granada 1934, 2 vols.). — Abarca, *Anales históricos de los Reyes de Aragón*, Salamanca M.DC.LXXXIV. — De los árabes, al-Maqqarī, *Libro del aroma fragante del ramo reciente del Andalus y memoria de su guazir Lisaneddin Ebn Aljathib*: traducción refundida con el anónimo escurialense por Eguílaz y Yanguas, en la obra ya reseñada (Doc. IX).

La formación de estos dos grupos de fuentes fundamentales no quiere decir, sin embargo, que tengan homogeneidad entre sí las que pertenecen a uno u otro, sino simplemente que tienen de común el hecho de relatar (en todo o en parte), o callar, el punto fundamental que estamos estudiando. Pero, dentro de este punto fundamental de contacto, existen grandes variantes de un texto a otro en cuanto a detalles aportados y extensión de los mismos, así como en cuanto a confusión producida por mezcla de los datos de uno u otro origen, lo que nos ha llevado a realizar una averiguación del punto de arranque de estas noticias, modo como se han ido transmitiendo de una a otra generación y origen de los principales errores que han venido oscureciendo los hechos a partir del mismo siglo XVI.

El resultado de esta investigación podemos sintetizarlo en los siguientes esquemas:

ENTRADA SECRETA

Contemporáneos.

Narraciones particulares.

Bernardo del Alonso de Palencia.

Cifuentes. Relato menos extenso sin don Gutierre.

Anónimo italiano.

Relato extenso con don Gutierre.

s. XVI

Se pierde.

s. XVI

Se pierde.

Verardus.

Relato literario con don Gutierre.

Cont. Pulgar.

Sólo menciona a don Gutierre y luego habla de «los de dentro».

s. XVI

s. XVII

Porreño.

Sólo menciona a don Gutierre.

Escriptores y cronistas.

Cristianos.

Corte mora.

H. de Baeza.

Relato somero sin don Gutierre.

s. XVI

Anónimo de Pedro de Medina y El Escorial.

Referencia vaga.

s. XVII

al-Maqqari.

Referencia apenas perceptible.

Marino Sículo.

Relato somero sin don Gutierre.

s. XVI

Medina y Mendoza.

Relato somero sin don Gutierre, ni comprender los hechos.

s. XVII

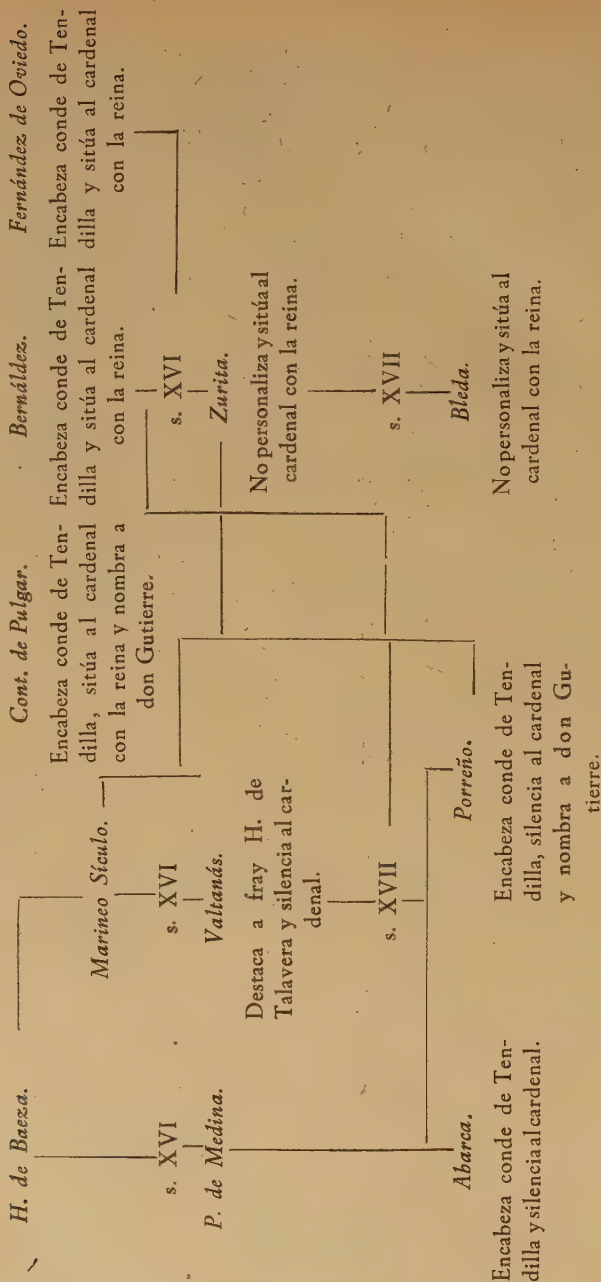
Se pierde.

Ordóñez de Cevallos.

Relato somero sin don Gutierre, ni comprender los hechos.

ENTRADA OFICIAL

Contemporáneos.



CONFUSIÓN DE LAS DOS ENTRADAS

Antecedentes.

Bernáldez.

s. XVI

Fernández de Oviedo.

s. XVI

H. de Baeza.

Cont. de Pulgar.

s. XVI

Corte mora.

Santa Cruz.

Primera mezcla sin el cardenal.

Rodríguez Ardila.

Mezcla extensa con el cardenal y don Gutierre.

Mármol Carrajal.

Continúa la mezcla y suprime a don Gutierre.

s. XVII

s. XVII

s. XVII

Bermúdez Pedraza.

Continúa la mezcla, cita a los dos y añade al conde de Tendilla.

Henríquez Forquera.

Continúa la mezcla, suprime a don Gutierre.

Salazar y Mendoza.

al-Maqqari.

Relación brevísima y única de ambas.

La primera consideración que nos ofrece el examen de estos textos es el hecho de que los relatos privados de testigos presenciales no dan importancia a la entrada oficial, como es lógico, puesto que ellos habían corrido el único riesgo, presentándola tal como fué, como una continuación de los hechos anteriores, lo que ha sido causa de que permanezca indescifrado su secreto aun después de conocidos por los investigadores modernos, que no pusieron mucha atención en lo que se refiere al momento en que sitúan el comienzo de la acción. Que las crónicas oficiales coetáneas del acontecimiento son sobrias en la descripción del acto oficial, como es también natural, puesto que conocen la verdad y no pueden falsear su importancia. Que el débil conocimiento de la verdad a través del único cronista que la consignó parcialmente, Hernando de Baeza, dió origen a los errores que fueron profusamente extendidos en los años subsiguientes, alcanzando su punto máximo en Rodríguez Ardila, que es el primero que pone por cabeza de la expedición al cardenal don Pedro González de Mendoza ¹⁰.

¹⁰ Ya hemos visto por los esquemas presentados que si bien la confusión entre las dos entradas en la Alhambra viene de más atrás, es sin embargo en este cronista en el que arranca la leyenda del cardenal Mendoza como cabeza de la primera expedición, suponiéndole al frente de un destacamento avanzado que se separa del grueso del ejército al llegar las tropas al Genil. Nada de esto dicen sus predecesores, pues ni Bernáldez, ni el continuador de Pulgar, ni Fernández de Oviedo hablan de este destacamento, sino que refieren la subida de las primeras tropas con el conde de Tendilla después de la entrega de las llaves por Boabdil, y además los tres, sin excepción, sitúan al cardenal al lado de la reina, que se había quedado un tanto atrás, en el cerro de Armilla. Quizá le indujera a este error respecto al cardenal el saber que la cruz del mismo era la que se había izado en la Alhambra, suponiendo (así lo afirma) que no otro sino el propio cardenal lo habría hecho. Este hecho, por muchos motivos falso, está contradicho en las mismas palabras usadas por el cardenal en su testamento, en que dice: «Otroquesí; por que la nuestra Cruz, que en señal de Primado hauemos trahido ante nos..., es la primera Cruz que *se puso* sobre la más alta torre de la Alhambra de la ciudad de Granada, al tiempo que fué ganada e quitada de poder de los Moros...» Lo que nunca hubiera dicho en forma impersonal de haber sido él mismo quien la puso. (El testamento del cardenal se conserva original en la B. Nac., Sec. ms., con el n^o 6.932, y ha sido publicado en parte por Salazar y Mendoza en su *Crónica del*

Admitido que las cosas fueron de diferente modo a como se han venido aceptando en líneas generales hasta ahora, vamos a examinar punto por punto cómo debieron de producirse los hechos, según mi parecer, desde el ambiente de inseguridad que llevó a Boabdil a pedir secreta y urgentemente la ocupación de la Alhambra por los cristianos en la madrugada del día 2, hasta el momento en que se da por terminado el acto oficial y los reyes con sus ejércitos en orden regresan al real de Santa Fe. Y veremos como cada consideración y cada referencia vienen a confirmar todo lo dicho, poniendo ante nuestros ojos con toda sencillez y absoluta claridad la verdad de cómo se verificó la entrega de Granada.

DESARROLLO DEL HECHO HISTÓRICO

Los temores de Boabdil.

Es sabido que el secreto de las negociaciones de Boabdil para la entrega, tanto las del pueblo en general como las particulares de él, su familia y servidores, no había logrado pasar inadvertido al fino olfato de su pueblo. Lo teatral de la embajada pública para negociar una entrega con Fernando V fué comprendida por mucha gente, y el cronista anónimo del manuscrito de El Escorial lo refiere en términos sencillos ¹¹. Alonso de Palencia en su

Gran Cardenal, p. 257, y por Huarte Echenique, *El Gran Cardenal de España*, Madrid 1912, apéndice D).

Del mismo modo debemos resaltar que Medina y Mendoza, primer cronista del cardenal entre los aquí utilizados, no duda en situarlo, con arreglo a los relatos de sus contemporáneos, al lado de la reina, y que si bien su otro biógrafo Salazar y Mendoza es de opinión diferente, no solamente es su relato de un siglo después, sino que él mismo dice que lo toma de Mármol Carvajal, seguidor, como sabemos, de los errores de Rodríguez Ardila, siendo también significativo que éste sea el único de sus seguidores que recoge y propaga este dato concreto.

¹¹ «... se dijo por muchos del común de la gente que entre el sultán Boabdil, su visir y sus alcaides, y el rey de los cristianos, había quedado convenida con anterioridad la rendición de la ciudad», párrafo que recoge Gaspar y Re-

carta refiere también cómo muchas veces los personajes principales del pueblo y los alfaquíes le habían molestado, teniendo que hacer uso de toda su astucia para achacar a los demás las negociaciones de paz clandestina y lograr así a la vez dos objetivos: deshacerse de sus enemigos e imponer a los demás temor para que le dejaran a él solo negociar la paz en secreto ¹². El malestar de los granadinos se manifiesta aquí y allá en pequeños chispazos y, al conocer la entrega de rehenes que se había hecho en cumplimiento de lo pactado, estalla un verdadero motín ¹³. Boabdil coge entonces miedo y, deseando terminar cuanto antes, decide hacer la entrega de la fortaleza el lunes 2 de enero, en vez del día previsto ¹⁴.

Sobre este punto de los temores de Boabdil están de acuerdo, en sustancia, casi todas las fuentes narrativas, aunque algunos de los particulares den razones un tanto pintorescas ¹⁵. Los

miro en *Fernando II de Aragón...*, p. 18. También Eguílaz y Yanguas en su *Reseña histórica de la conquista del reino de Granada*, Granada 1812, p. 51, recoge el siguiente párrafo de los cronistas árabes: «... muchos del común creyeron que el Emir de Granada, su alguacil y sus alcaides habían convenido previamente con el rey cristiano la entrega de la ciudad; pero que, temeroso de las iras populares, emplearon la estratagema de reservarse el concierto, hasta que al cabo vino el pueblo a pedirles lo mismo que ellos tenían pactado».

¹² Publ. Marín Ocete, cuya traducción dice así: «El rey Boabdil, a quien muchas veces y durante mucho tiempo los personajes principales del pueblo y los alfaquíes habían molestado, no olvidándose de las desgracias pasadas y también conocedor del peligro que se avecinaba, encontró un modo muy astuto para lanzar la sospecha de la plebe contra algunos señores que se habían adelantado en la investigación de los pactos, por si algunos lo habían terminado con el rey y la reina. Así, después que convirtió en sospechosos para el pueblo a los varones de una maldad de esta clase, él mismo castigó las causas, y tanto temor se originó en todos los ciudadanos de cualquier condición, que por común consentimiento él solo asumió íntegramente el asunto».

¹³ Lo refieren Bernáldez y el continuador de Pulgar. Garrido Atienza en *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada 1910, publica las cartas de Aben Comixa y el Muley contándolo a los reyes, y la contestación que les mandan éstos (docs. LXIII y LXIV).

¹⁴ Según el art. 1º de las capitulaciones de 25 de noviembre, deberían entregar la ciudad en el plazo de sesenta días a partir de esa fecha, pero en las negociaciones posteriores se había adelantado al 6 de enero.

¹⁵ Mientras Cifuentes, que es el más enterado por su calidad de español,

cronistas coetáneos por su parte conocen el hecho de sobra. Bernáldez nos habla de la «liviandad de los moros», que atribuye a su ignorancia «como hombres de poco saber», y el continuador del Pulgar hace también referencia al alboroto. Pero Marineo Sículo parece ignorarlo y no lo reseña (seguramente por guiarse de Hernando de Baeza), y Fernández de Oviedo, entonces casi un niño, nada recuerda. En el campo contrario, Hernando de Baeza omite este detalle, por amor a Boabdil. En el siglo XVI se ha perdido entre los cristianos la tradición de este hecho innegable, que en el siglo siguiente continúa sumido en el olvido, dando por sentado que todo se produjo, con arreglo a las apariencias, de un modo natural. Los cronistas árabes, anónimo de El Escorial y al-Maqqarī, en contra de la opinión cristiana, achacan toda la causa de esta avanzada (que no conocen tan a fondo) a miedo del rey Fernando, dejando así a salvo el pundonor de su rey. Según ellos, la causa de haberse quedado el rey de Castilla con la mayor parte de sus gentes extramuros de Granada, fué «el andar temeroso de alguna traición de los musulmanes», en lo que ciertamente hay que reconocer que no andaban tampoco descaminados.

Envío de rehenes y aviso secreto.

Y como lo pactado era que la víspera de la entrega de la ciudad habían de entregar 500 rehenes al campo cristiano como garantía de seguridad¹⁶, aquel mismo día 1º de enero en la tarde, y apenas se lo permitieron las primeras sombras del anochecer, se apresuró a hacerlo, mandando a la cabeza de la expedición al al-

hace clara referencia a este miedo, Bernardo del Roi sólo lo atribuye al hambre que padecieron en el acoso, y el anónimo autor de la narración francesa dice tranquilamente que se hizo así «affin que les maures peussent labourer et semer les terres...», sin comprender nada de lo que estaba ocurriendo.

¹⁶ Art. 1º de las capitulaciones, texto del Archivo de Simancas (publ. en *Col. de docs. inéditos*, t. VIII, pp. 421 ss.). Moreno Casado en *Las capitulaciones...*, p. 305, dice que es éste el texto matriz, y que el publicado por Bermúdez Pedraza, como el donado por el marqués de la Corvera, son cartas de privilegio otorgadas a base del texto de Simancas.

guacil Yusef Aben Comixa y al alcaide Abul Casim el Muley, personajes de sobra conocidos por haber sido mediadores con Hernando de Zafra en el acuerdo de las capitulaciones. Es entonces cuando—sin valor para hacer frente a los acontecimientos que pudieran sobrevenir al conocer sus súbditos al día siguiente el definitivo envío de rehenes, ya que parece que al sacarlos se había repetido el alboroto de la vez anterior—manda con los mismos al rey Fernando un recado secreto en que le pide que aquella misma noche, cuanto antes, envíe tropas que se hagan cargo de la fortaleza de la Alhambra. Acaso a la vez enviara a los Reyes Católicos dos magníficos caballos enjaezados a la jineta y una valiosa espada ¹⁷. De este punto del aviso secreto los otros contemporáneos nada dicen, excepto Verardus, que hace figurar entre sus personajes a un «Orator Baudelis», que en nombre del rey moro viene a *ofrecer* a don Fernando la entrega de la plaza. El Rey Católico califica la decisión de Boabdil de «prudenter», y a seguida encarga a don Gutierre de Cárdenas que vaya a hacerse cargo de la fortaleza. El sentido auténtico de toda esta escena viene a reforzarlo el comentario que algunos párrafos después hace el cardenal, que está presente, encomiando la previsión de don Fernando ante lo que pudiera ocurrir en el momento de la entrega, mandando por delante a don Gutierre. En el siglo XVI, Valtanás es el único que nos habla de este aviso secreto ¹⁸. Respecto al número de rehenes hay algunas discrepancias, pues en contraposición con la cifra estipulada, que era de 500 personas, las narraciones particulares de Cifuentes, el anónimo italiano y el anónimo francés los calculan en 600 de los más principales, mientras Bernardo del Roi y Alonso de Palencia se atienen a la cifra establecida. De ellos Bernardo del Roi y el anónimo italiano creen que enviaron también en esta ocasión al infante moro, hijo de Boabdil, que había de ser devuelto en el acto de la entrega de la ciudad, lo que no es cierto ¹⁹,

¹⁷ Esta noticia sólo la he encontrado en Zurita.

¹⁸ «... escriuió al rey lo que passaua y que viniessse luego sin más tardar a recebir el Alhambra» (f^o xxxvi r).

¹⁹ Fué entregado en rehenes a cambio de la liberación de su padre cuando cayó prisionero. Las mismas capitulaciones en el art. 3^o estipulan que el día en

y el primero nombra además «doi altri prinzipali», que es como señala a Aben Comixa y el Muley, mientras el anónimo francés, por su parte, dice que los 600 iban acompañados de sus hijos ²⁰. En cuanto a los cronistas contemporáneos no saben cómo arreglar el relato para no descubrir lo ocurrido. Bernáldez habla de 400 rehenes entregados el viernes anterior, con el consiguiente alboroto de los moros, instigados por un exaltado. Boabdil, atemorizado, no se atreve a salir del Albaicín hasta el día siguiente, sábado, que consigue apaciguarlos. Entonces es cuando manda aviso (no dice secreto) a los reyes rogándoles que no aguarden al día 6, «pues tenían los rehenes». De este modo deja encubierto el hecho veraz, confundiéndolo con otros hechos no menos veraces. Algo parecido dice el continuador de Pulgar al mencionar el apaciguamiento del alboroto el sábado y comunicación al rey Fernando de que «abreviase el tiempo», modo muy hábil de decirlo sin decir nada. Pero ninguno de los dos mencionan la llegada de los rehenes al campo cristiano al anochecer del día 1º, que es cuando verdaderamente le llega el aviso, no de que adelantase la fecha del día 6 al día 2, sino que adelantase la entrada de las primeras tropas del día 2 a la madrugada del mismo, antes de que fuese de día. Fernández de Oviedo, entonces casi un niño, nada sabe. Hernando de Baeza sabe, pero por amor a su rey no quiere hablar, y Marineo Sículo, su seguidor, ya no conoce la verdad y supone la entrega de rehenes a la vez que la salida de los cautivos al día siguiente. Es así como en el siglo XVI se pierde la noticia del aviso secreto y los últimos temores de Boabdil, al callarlo el único cronista que lo pudo consignar, quedando todo este episodio completamente olvidado para los cronistas del siglo XVII, menos Ordóñez de Cevallos, quien, por seguir a Marineo Sículo, incurre en el mismo error de fecha que aquél.

En cuanto a los cronistas árabes del siglo XVI, que guardan en su memoria lo que a ellos favorece y por eso mismo los

que se entregue la Alhambra les devolverán a su hijo, «que está en poder de sus Altezas en Moclín».

²⁰ «... auecqs leurs enfans...»

cristianos dieron al olvido, mencionan la entrega de los 500 rehenes, sin figurar aviso ninguno, que seguramente ignoraban, resumiendo la entrada secreta, como si no lo fuera, con breves palabras, debidas posiblemente más a la ignorancia que a la discreción, y dando a seguida cuenta de los sucesos del día 2²¹. En el siglo XVII (al-Maqqari) se ha perdido también esta tradición.

Expedición secreta.

Una hora después de recibidos el aviso y los rehenes, y siendo todavía la media noche, partió la expedición que había de realizar la empresa, capitaneada por el comendador mayor de León don Gutierre de Cárdenas, siempre siguiendo el relato de Cifuentes, lo que parece lógico aceptar en contra de la afirmación de Alonso de Palencia de que «kalendis namque ianuariis iam uespera» recibió Boabdil dentro de la Alhambra lo que él denomina un grupo numeroso de soldados fernandinos²². Y debemos aceptarlo porque, habiendo tomado parte en esa expedición secreta el propio Cifuentes, es testigo de mayor valía que Alonso de Palencia, quien conoce el hecho sólo por referencia. En apoyo de Cifuentes está el testimonio de Roi, que dice salieron del campo cristiano «al alba», y el anónimo italiano «hora iniante iorno», y aun la versión francesa se retrasa hasta la mañana del día 2. En apoyo de la fecha de Palencia se encuentra la versión de Hernando de Baeza, recogida por el anónimo árabe de El Escorial, Marineo Sículo, su fiel seguidor, Pedro de Medina, Santa Cruz, Baltasar Porreño y Ordóñez de Cevallos. Pero tengamos en cuenta que todos estos son los que toman sus datos de Hernando de Baeza, directamente o a través de Marineo Sículo, y que a Baeza no le re-

²¹ «Habiendo mandado evacuar el Emir Abu Abdallah Mohamed ben Alí la ciudad de la Alhambra y sus palacios y alcázares y sitios de recreo, quedó aguardando la entrada de los cristianos para tomar posesión de ellos». Eguílaz y Yanguas en su *Rescña histórica...*, pp. 54-55, recoge el siguiente párrafo: «Luego de hechas las capitulaciones y habiéndose entregado hasta 500 personas de la ciudad...» y continúa con la entrega.

²² «... ualidissimam militum fernandinorum...»

saltaría nada airoso para su rey tener que confesar que la entrega se hubo de hacer a favor de las sombras y con engaño de sus súbditos. No obstante un hecho queda en pie: que si bien es lo más probable que las tropas cristianas salieran alrededor de la media noche y llegaran a la Alhambra al amanecer, lo cierto es que fué el día 1º por la tarde cuando Boabdil verificó moralmente la entrega y lo comunicó así a los reyes cristianos. Esto viene a explicar lo que Salazar y Mendoza llama «vna particularidad extraordinaria» del calendario litúrgico, que él achaca a la costumbre de la Iglesia de publicar las fiestas principales un día antes, y es que en este calendario el día 1º de enero mientras se canta la Prima se hace referencia a que en este mismo día tuvo lugar la entrega de Granada ²³.

En cuanto a las fuentes árabes, ya hemos visto cómo esta referencia queda resumida sencillamente con la anterior.

Otro de los puntos que ofrece algunas diferencias es el de quién sirvió de guía a la expedición. Según Cifuentes las tropas cristianas fueron guiadas por Aben Comixa y el Muley hasta la misma Alhambra. Según Bernardo del Roi el comendador se dirigió en busca «del que hacía de Jefe o cabeza» (¿Aben Comixa?), quien estaba acompañado de un hijo del gobernador moro de la ciudad, y vino a su encuentro un moro llamado Zabí, que les condujo hasta la Alhambra y les entregó las llaves de una puerta de hierro, que estaba cerrada, por la que entraron en la fortaleza. La carta del anónimo italiano, dirigida a Roma, cuenta la llegada a los Alixares acompañados por Aben Morar, hijo de Argazel, Aben Amar y Muley, los que mostraron al comendador la fortaleza de la Alhambra, llevándole ante la puerta de hierro, cuya llave tenía el Muley, omitiendo el nombre de Zabí, que figura como guía y portador en la carta de su compatriota.

²³ «Ipso die in Hispaniis in prouintia Beticae foelix deditio Granatae vrbis maxima, atque celeberrimae. Quae post quam caetera ciuitatis, eius dictioni subiectae, ... cum vniuersis oppidis, et munitionibus, in manus deuenerunt victoriosissimas Christianissimorum Principum, atque optimorum coniugum Ferdinandi, et Elisabeth, praeclarissimorum Regis, et Reginae Castellae et Legionis, Aragonum et Siciliae, longa obsidione, ab eisdem potentissimis Principibus, vexata...» Salazar y Mendoza lo inserta en el cap. LXX de su biografía del cardenal.

De todo esto no parece probable que Aben Comixa y el Muley tuvieran tiempo de volver, ni les conviniera hacerlo, ni tampoco que necesitasen guía para el camino que tantas veces habían recorrido en secreto durante las negociaciones. Lo más probable es que el tal Zabí les saliera al encuentro a la altura de los Alixares para asegurarles de que nadie había advertido la maniobra y tenían el paso libre para entrar, aparte de que fuera el portador de las llaves para hacerlo. A nada de esto hace referencia Alonso de Palencia, sin duda cohibido por su carácter de cronista de la corte, aun cuando su relato fuera particular. Verardus se limita a hacer constar la presencia de un portavoz de Boabdil que ofrece la rendición, pero no da más detalles.

En cuanto al número de expedicionarios tampoco se ponen de acuerdo los propios testigos presenciales, por hacer el cálculo de memoria, y alguno se abstiene de dar cifras ²⁴. La carta del anónimo italiano trae una noticia que no figura en ninguno de los otros narradores particulares ni cronistas, y es que las tropas de caballo y de a pie que integraron esta expedición fueron las de la ciudad de Jaén, Úbeda y Baza, sin dar número exacto.

El itinerario recorrido no fué el que hubiera sido en otras circunstancias, sino que hubieron de verificar la marcha por camino apartado, por razones fáciles de comprender, para no ser vistos por nadie, y así lo asegura Cifuentes diciendo llegaron hasta el palacio de los Alixares ²⁵, desde donde pasaron a la Al-

²⁴ Cifuentes dice solamente que fueron peones, espingarderos y lanceros con ciertos capitanes; Roi y el anónimo francés dan la cifra concreta de 500 a caballo, señalando el primero por peones 400, mientras el segundo sube la cifra a 3.000. La referencia de Alonso de Palencia ya la hemos visto (nota 22), y en cuanto a Hernando de Baeza sólo habla de «gentes de armas», relato que recogido por Marineo Sículo se expresa en la frase «mucho número de gentes de guerra», y pasa en el siglo XVI a Pedro de Medina como «mucho número de gentes», y a Ordóñez de Cevallos en el siglo XVII como «infinito número de cristianos».

²⁵ El itinerario previsto es el que siguieron luego en la entrada oficial, como veremos más adelante. Cifuentes dice en su carta que marchó «fuera de camino muy apartado de la ciudad», y claramente se ve, puesto que fueron a dar a los Alijares, situado en el lado opuesto a Santa Fe y alejado de todas las entradas normales según el punto de procedencia.

Sobre la significación y etimología de la palabra «Alixares», tiene un estu-



Lámina 3. — Vista de la Alhambra y sus alrededores, según el grabado del siglo XVII hecho por Heylan, de la *Plataforma* de Ambrosio de Vico:

A. — Puerta por la que debieron de entrar los de la expedición secreta, viniendo de los Aljares por el barranco de las Cuestecillas.

B. — Puerta de Siete Suelos por la que se verificó la entrada oficial.

hambra, cuyo acceso debió de hacerse por uno de los portillos más cercanos, en evitación de mayores riesgos. Las breves palabras que utiliza para decirlo parecen denotar que no hicieron sino cruzar el corto espacio que separaba ambos puntos. Al cabo de tantas precauciones la expedición llegó con bien, según Cifuentes, amaneciendo ²⁶.

Entrevista con Boabdil y entrega de la Alhambra.

Llegadas las tropas a la fortaleza y mientras el Muley iba a anunciar su llegada al rey moro, don Gutierre de Cárdenas distribuyó sus fuerzas en dos alas, a derecha e izquierda, para ir tomando posiciones ²⁷. La entrevista tuvo lugar en la torre de Comares, donde Boabdil, quitadas las insignias reales ²⁸, les estaba esperando e hizo pasar a todos, según Cifuentes, aunque es de suponer que muchos quedarían montando la guardia en las puertas de afuera. Acaso no hubiera por parte de los moros más testigos que los hasta ahora citados, pues no queriendo sin duda que se divulgase el secreto, el rey, al oír llegar a los cristianos, mandó retirarse por una puerta a los caballeros de su corte que le acompañaban, los cuales descendieron a la ciudad ²⁹. El comendador y los caballeros que con él iban, que se habían apeado de los caballos, se acercaron a besar las manos al rey y éste entregó solemnemente a don Gutierre las llaves, que serían probablemente sólo las de la Alhambra, dejando las de la ciudad para el acto oficial ³⁰. Y entonces — ésta es la mayor novedad

dio el señor García Gómez, *Etimología de «Alixares»* (AL-ANDALUS, t. II, 1934, pp. 226-29) y otro Oliver Asín, *Alijar, Alijares* (AL-ANDALUS, t. VII, 1942, p. 153). Parece que significa granja o casa de recreo.

²⁶ Los restantes narradores particulares no especifican el momento de la llegada.

²⁷ Cifuentes cuenta el aviso de Muley, y Roi la distribución de fuerzas.

²⁸ Del relato de Hernando de Baeza a través de Medina y Mendoza, t. I, p. 289.

²⁹ Según la carta de Bernardo del Roi eran 300, y según la de su compatriota a Roma 600.

³⁰ Los textos no aclaran este punto, pero parece así, puesto que Boabdil se presenta a los reyes llevando en sus manos ostensiblemente unas llaves.

y lo más peregrino del relato — Boabdil exigió al comendador una carta firmada de su nombre en que certificaba cómo recibía de él para sus altezas la fortaleza de la Alhambra y estaba entregado de ella a toda su voluntad ³¹. Con esto el asututo moro quiso ponerse a salvo de que, si a pesar de tantas precauciones sobrevenía algún accidente desgraciado en el acto oficial de la entrega, nunca podrían hacerle responsable a él de nada.

Concluido el acto, el rey moro bajó también a la ciudad, posiblemente a la Alcazaba, mientras las tropas de don Gutierre se extendían por todas las torres y puntos fuertes del recinto. Entonces quisieron dar gracias a Dios por haberles llevado a buen fin en su arriesgada empresa, y al efecto se aderezó un altar, según Cifuentes, en una rica estancia, y según el anónimo francés en la llamada «mezquita», para que pudiera officiar la misa un clérigo que les había acompañado, a no dudarlo, con este definido propósito ³². Entre tanto habían llegado ante sus

³¹ Véase el texto de Cifuentes. Ni los dos italianos narradores ni el anónimo francés advierten esto, posiblemente por haber sido de los que quedaron fuera de la sala donde se verificó la entrevista.

³² Bermúdez Pedraza dice que la primera misa celebrada en la Alhambra fué ante la imagen de Nuestra Señora del Pópulo, o de la Encarnación, que estaba en el arco de la iglesia del mismo nombre, que fué la primera catedral de nueva planta después de la mezquita de la Alhambra. Pero Gómez Moreno asegura (*Guía de Granada*, edic. 1892, pp. 277-78) que en el altar de Santiago de la catedral nueva hay un cuadrado de la Virgen de los Perdonos, encima del retablo, que regaló a la reina Isabel el papa Inocencio VIII en 1491, juntamente con la Rosa de Oro, y que «ante ella se dijo la primera misa después de la reconquista de la Alhambra». Por su parte la creencia popular atribuye el mismo valor a una imagen de la Virgen con el Niño, que tiene una granada en la mano, colocada en un pequeño nicho al pasar el arco de la puerta de la Ley, o de la Justicia, lo que a todas luces es improbable, puesto que se trata de una imagen de tamaño natural y no parece que fueran a verificar su primer ingreso con tal bagaje. Es igual a la imagen de la Virgen que hay en la catedral, en la capilla de Nuestra Señora de la Antigua, la que dice Gómez Moreno (*Guía de Granada*, edic. citada, p. 277): «... su carácter declara que fué esculpida en el siglo XV, debiendo de ser exacta de la que traía el ejército castellano y que la reina cedió a esta iglesia». Es posible que la de la puerta de la Justicia fuera, en efecto, la traída por el ejército y colocada allí por los reyes, pero después, cuando se hizo la entrada solemne del día 6, no la imagen ante la que se diría la misa en la entrada secreta.

salvadores muchos cautivos ³³, hombres y mujeres, y todos juntos oyeron el santo sacrificio con la emoción y fervor que es fácil de suponer.

Terminada la misa (o quizá antes) procedieron a dar aviso a don Fernando de haber realizado su objetivo, encareciéndole mandase al conde de Tendilla y «se diese prisa en llegar él y los capitanes» ³⁴ para hacerse cargo de la Alhambra, de la que había sido nombrado tenente, así como que trajesen la cruz y los pendones para ser erigidos. No sabemos cómo se daría este aviso, pues los narradores particulares y cronistas nada dicen. Sólo Rodríguez Ardila asegura que al salir el sol se oyeron en la Alhambra tres cañonazos, que eran la señal convenida (él cree que con Boabdil) para que se pusiera en marcha el ejército cristiano, y, de ser cierto, sería éste el medio de que se valieron los expedicionarios para hacer saber a los que esperaban impacientes el éxito de la empresa ³⁵. Tenemos también una referencia de Bernardo del Roi y el anónimo italiano que pudiera estar relacionada con este punto, y es que las tropas que entraron con el comendador encontraron 17 estandartes cristianos, entre ellos uno que habían perdido hacía ciento cincuenta años, de los que dicen los autores del relato que fueron desplegados «nel primo entrar» y «nel primo ingresso» respectivamente, lo que serviría a la vez para avisar a los que se iban a acercar, para darles la seguridad y protección moral necesaria y para evitar (con este fin se había hecho la entrada secreta) cualquier intento de subversión o añagaza por parte de los moros ³⁶. Todo esto es lo que dice discretamente Hernando de Baeza a través de las

³³ Es de suponer que estos cautivos serían los que se hallaban sirviendo como esclavos en las dependencias del recinto de la Alhambra y acaso los que se alojaban en los silos del campo, que tomó de ellos el nombre de «los Mártires».

³⁴ Según la carta de Cifuentes.

³⁵ Recogen esta noticia de los tres cañonazos Víctor Balaguer, *Los Reyes Católicos*, Madrid 1892, p. 367, y Lacadena y Brualla, *El Gran Cardenal de España*, Madrid 1942, p. 172.

³⁶ Recuérdense las prevenciones de Boabdil en su aviso secreto, según la carta de Cifuentes.

palabras de Medina y Mendoza ³⁷, y todo esto es lo que recoge también Marineo Sículo, sin darse cuenta de su valor ³⁸. De modo parecido se expresa su contemporáneo Pedro de Medina, quien parece conocer también el relato de Baeza en cuanto a la forma de verificarse la entrega, y aun más en el siglo siguiente Ordóñez de Cevallos, que coincide con los datos de Marineo Sículo, incluso en el error de la entrega de los cautivos al día siguiente y en el de creer que esta entrega se verificó a la vez de la de los rehenes.

A la vista de todo lo antecedente creo que queda suficientemente puesta en claro la evidencia de este primer ingreso de tropas en la Alhambra. Pero ahora que hemos conseguido desgajarla del embrollo en que se hallaba inclusa, queda por ver qué es lo que en verdad aconteció en el acto oficial de la entrega y hacer la misma labor depuradora y clarificadora a la vista de los nuevos datos que sigue suministrándonos la carta de Cifuentes, hasta llegar a sus últimas consecuencias.

La rendición oficial.

Por detrás de todos estos acontecimientos que se iban sucediendo, la verdad oficial preparó su presentación conforme correspondía a la importancia del acto que se iba a consumir.

³⁷ «... y a primero de enero del año del Señor de 1492, quedando los moros en vasallaje del Rey con su libertad y bienes y haciendas, el Rey Boabdeli, dejadas las ynsinias reales, abiertas las puertas de la ciudad de Granada, rescibió en ella la gente de armas que los Reyes enviaron, y les entregó las torres y fuerças della».

³⁸ «... el *primero día de enero* del año de nra. salud de mil y quatrocientos y nouenta y dos; abiertas las puertas de la ciudad de Granada rescibió en ella y *en su fortaleza de la Alhambra* mucho número de la gente de guerra de los Christianos y les entregó las torres de la casa real, y las puertas de la ciudad de Granada y todos los lugares fuertes de ella». Y luego prosigue: «Y *otro día de mañana* embió libres a sus altezas al real muchos Christianos que tenía captiuos y presos», afirmación que le ha sido discutida por aquellos que entendían que la entrega a que se refería era la oficial del día 2, y entonces ese *otro día* tenía que ser el día 3. La referencia está bien tomada, pero quienes la recogieron después no pudieron comprenderlo y erraron en la exposición de los hechos.

Es admitido el hecho de que la noche anterior, del 1 al 2 de enero, fueron advertidas las tropas cristianas por medio de pregones reales a fin de que estuviesen preparadas al amanecer para realizar la marcha desde el real de la Vega a la deseada ciudad. Los reyes y la corte se habían quitado el luto que llevaban por la muerte del príncipe don Alonso de Portugal, yerno de los monarcas, marido que fué de la princesa Isabel, y todo estaba dispuesto para que resultase con la mayor vistosidad posible ³⁹. No se sabe la hora exacta en que comenzaron a ponerse en movimiento. Alonso de Palencia parece que se retrasa aquí más de la cuenta, por compensación a lo que acaso adelantó la hora de la entrada secreta, pues dice que salieron del real después de medio día ⁴⁰, en contradicción con las demás referencias que aseguran fué por la mañana ⁴¹. Claro es que esta vez el testimonio de Alonso de Palencia es el de más valor por su proximidad al hecho que se enjuicia y por no existir nada que pueda hacer pensar en contrario en los demás relatos particulares de los testigos presenciales, que no especifican el momento de la llegada de los monarcas con el grueso de su ejército. Por otra parte, si se acepta, según es generalmente admitido, que el momento de la llegada fué a las tres de la tarde ⁴², vienen a ser aproximadamente esas tres horas las que invirtieron en recorrer los pocos kilómetros (unos 12) que separan Santa Fe de la ciudad.

³⁹ Esta misma idea de la preparación vistosa reconoce Rodríguez Ardila en su relato.

⁴⁰ «... hora iam postmeridiana...»

⁴¹ A estas referencias particulares se suma Marineo Sículo. Rodríguez Ardila asegura que «al salir el sol» dispararon desde la Alhambra, como señal convenida, tres piezas de gruesa artillería, lo que repite Bermúdez Pedraza.

⁴² La catedral toca a esta hora todos los días tres campanadas en recuerdo. Bermúdez Pedraza asegura que fué «a las tres de la tarde», y añade: «y por ello se toca en esta ciudad la plegaria todos los días a las tres, y se gana indulgencia plenaria rezando tres Pater noster, con tres Ave Marías concedidas por su Santidad a instancia de la Reyna Católica, que las victorias, los sucesos, los sitios, las oras, todo lo consagra a Dios». La noticia la recoge también Henríquez de Jorquera.

En lo que están de acuerdo casi todos los autores, tanto cristianos como árabes ⁴³, es en que fué el día 2, lunes, data que nos parece acertada.

El cortejo real.

Tampoco en este punto es parco en palabras nuestro Cifuentes. Por contraste con Bernardo del Roi y los anónimos italiano y francés, que nada dicen, el autor de la carta se complace en describir el brillante cortejo que desde su puesto de la Alhambra veía acercarse a la ciudad ⁴⁴, citando al cardenal de España acompañando a la reina, en lo que coincide con las descripciones de Bernardo del Roi y Hernando de Baeza ⁴⁵. En cuanto a Alonso de Palencia, que adquiere en este relato aires de cronista de sociedad, sitúa al cardenal también acompañando a la real familia ⁴⁶.

Pero del mismo modo que para conocer la primera entrada

⁴³ Excepto Valtanás, quien asegura que fué «lunes cinco de Henero», Porreño que funde la fecha de este acto con la de 1º de enero, y Bermúdez Pedraza que por confusión con la fecha del día de Reyes, en que se hizo la entrada solemne en la ciudad, dice que era viernes.

Además de los consultados corrientemente en este trabajo, están también de acuerdo en señalar la fecha del día 2 en sus concisos relatos: Galíndez Carvajal, *Anales breves*, edic. Rosell (B. A. E., t. 70, p. 533); Ginés Pérez de Hita, *Gueras civiles de Granada*, edic. Paula Blanchard-Demouge, Madrid 1913, fº 288, y Diego Hurtado de Mendoza, *Gverra de Granada*, Lisboa 1627.

⁴⁴ Dice que los reyes, los grandes y muchos caballeros iban «muy rricamente ataviados con muchas marlotas y aljubas de brocado y seda». La «aljuba» era una vestidura morisca que usaron también los cristianos españoles, al igual que la «marlota» o sayo vaquero con que se ciñe y ajusta el cuerpo.

⁴⁵ Bernardo del Roi cuenta que, al salir con los cautivos y llevarlos al rey, éste le dijo: «Che mi aspetasse la regina, la qual uenia con laltra gente e con lei erra il cardinal de Spagna...» El anónimo italiano, que también forma el cortejo de los que acompañaron a los cautivos, dice «comando Sua Magestad che sepetassimo la Regina cum li altri quali venivano insieme cum lo Archiepiscopo hispallatense...»

⁴⁶ «Uterque coniux & illustrissimus princeps Iohanna serenissima & reuerendissimus Cardinalis, simul atque magister sancti Iacobi cum multitudine praelatorum: cleroque uenerando. & ornatissima equitum manu: cohortibusque militibus Granatani uersus processere»:

hemos tenido que seguir paso a paso las narraciones particulares casi con exclusividad, para conocer el desarrollo de esta segunda parte tenemos que tener muy en cuenta las opiniones de los cronistas contemporáneos (e inmediatamente posteriores) que pudieron conocerlo desde fuera y apreciarlo «de visu» con mayor claridad que los que estaban dentro. Y aquí nos encontramos con que los cronistas contemporáneos — por no poder decir la verdad, ni querer tampoco falsear los méritos, suplantando a los autores de ellos —, prefieren no dar detalles, y mientras el continuador del Pulgar no especifica absolutamente nada, Bernáldez se limita a decir que el rey avanzó hasta situarse «cabe el Genil», y la reina, el príncipe y la princesa Juana se quedaron en un cerro cercano (Armilla). En lo que están todos de acuerdo es en que el monarca se situó aproximadamente a media legua de la ciudad, cerca del arenal del Genil, donde está hoy la ermita de San Sebastián ⁴⁷. Fernández de Oviedo es el primero que, paladeando sus recuerdos lejanos, enumera muchos de los caballeros principales que asistieron al acto, destacando de entre ellos al cardenal de España ⁴⁸. En cuanto a Marineo Sículo, siguiendo el manuscrito perdido de Hernando de Baeza, dice que el rey se acercó al muro, quedando la reina atrás, acompañada de sus hijos y el cardenal. En iguales términos se expresa en el siglo siguiente Pedro de Medina. La existencia de un destacamento avanzado aparece mencionado en este siglo por Zurita y Valta-

⁴⁷ Está en el paseo del Violón. Gómez Moreno (*Guía de Granada*, edic. citada, p. 234) dice de esta ermita: «Fué rábita musulmana y merece gran estima por su conservación perfecta y ser la única de su género que subsiste en Granada, a más de los oratorios de la Alhambra».

Hacen referencia a esta ermita, a la vez que del Genil, el continuador de Pulgar, Rodríguez Ardila, Mármol Carvajal, Bermúdez Pedraza, Salazar y Mendoza, y Henríquez de Jorquera. Señalan la media legua de distancia Zurita, Bleda y Abarca. Se limitan a decir que cerca de la ciudad o sus muros, Fernández de Oviedo y Marineo Sículo. Medina y Mendoza escribe: «un trecho pequeño de la ciudad...».

⁴⁸ Obra citada, diálogo 28, f^o 213: «Y el lunes delante dos días del mes de Enero de 1492 años el Rey y la Reyna Cathólicos, y el Sereníssimo Príncipe don Juan, su hixo, caualgaron acompañados del Cardenal don Pedro González de Mendoza, Arzobispo de Toledo y primado de las Españas...», y continúa después enumerando el resto de los personajes.

nás, que no dan más detalles, mientras Rodríguez Ardila, que conocía el manuscrito de Hernando de Baeza ⁴⁹ y acaso la mezcla verificada por Santa Cruz a base del mismo ⁵⁰, es el primero que trastorna completamente los hechos, poniendo por cabeza visible de la expedición al cardenal González de Mendoza, en contradicción con su propio relato, en el que admite que estaba acompañando a la reina, y dejando a don Gutierre de Cárdenas, citado entre sus antecesores sólo por el continuador del Pulgar, como simple cortejo del cardenal ⁵¹. Le sigue en su innovación Mármol Carvajal.

Con esta novedad los cronistas del siglo XVII tienen donde elegir, y se reparten los pareceres entre Marineo Sículo y Rodríguez Ardila ⁵², pero tampoco falta quien da nombres y no los conocidos, como Abarca, que cita al conde de Tendilla y a don Pedro de Granada, nombrado alguacil mayor de la ciudad. Pero sobre todo es de estimar la versión de Baltasar Porreño, cronista del cardenal, el cual no sólo omite el nombre de éste en el supuesto destacamento avanzado, sino que nombra concretamente a don Gutierre acompañando al conde de Tendilla, con lo cual, si no dice toda la verdad, por lo menos se acerca bastante a ella.

⁴⁹ Él mismo dice en su *Historia de los Condes de Tendilla* que toma datos de este cronista, según puede verse en el párrafo suyo que se encuentra también transcrito en la *Historia de la Casa de Mondéjar*, fº 204, ms. 3.315 de la B. Nac.

⁵⁰ Según el trabajo de Juan de Mata Carriazo, *Una continuación inédita de la «Relación» de Hernando de Baeza* (AL-ANDALUS, vol. XIII, 1948, pp. 431 ss.), Alonso de Santa Cruz copia en su crónica datos de aquél referentes a este asunto.

⁵¹ Supone que, acompañados por 3.000 infantes y algunos de a caballo, les mandó el rey «se alargasen» a tomar posesión de la Alhambra, haciendo caso omiso de la narración de Hernando de Baeza en cuanto a la afirmación de que el cardenal estaba acompañando a la reina «buen trecho atrás» y contradiciéndose él mismo en su propio relato, pues que en el mismo admite a la vez que la reina estaba acompañada por el cardenal. Véase lo dicho en la nota 10.

⁵² Siguen la referencia del primero Bleda y Ordóñez de Cevallos, y la del segundo Salazar y Mendoza y Henríquez de Jorquera. No falta quien, por seguir confiadamente a Rodríguez Ardila, incurre en su misma contradicción de admitir la presencia del cardenal al lado de la reina y a la vez capitaneando el destacamento avanzado, cual es el caso de Bermúdez Pedraza.

El encuentro de los reyes.

Volviendo a nuestro punto de partida en la casi totalidad de nuestro trabajo, o sea al relato de Cifuentes, encontraremos en él algunos detalles más sobre el cortejo del rey moro y algunos menos sobre la ceremonia del encuentro que en los demás narradores y cronistas, los cuales lo veían desde abajo y no desde la Alhambra. Desde su puesto de observación puede decirnos que Boabdil salió (no especifica desde dónde ni por dónde) al campo acompañado de ochenta o cien de caballo, «muy ricamente ataviados», a besar las manos de sus altezas, quienes le recibieron con mucho amor y cortesía y le devolvieron al infante, su hijo, que desde el tiempo en que fué prisionero Boabdill había quedado en rehenes. A la distancia en que se encontraba no puede darnos más detalles. No ocurre lo mismo con Bernardo del Roi y su compatriota anónimo italiano, quienes, por haber bajado al encuentro de los reyes en misión que veremos más adelante, se creen en condiciones de dar algunos detalles más, y yerran en sus apreciaciones, por desconocer lo que secretamente se había acordado, al afirmar que el rey moro besó las manos de los reyes cristianos, lo que es explicable porque, mientras Boabdil cumplimentaba a Fernando V, los italianos iban con su misión al encuentro de la reina, y, cuando el rey moro se acercó a cumplimentar a la reina y príncipes, ellos ya estaban camino de Santa Fe ⁵³. El anónimo italiano refiere también la devolución del infante moro, conducido a presencia de su madre por Fernando Alager y Martín de Alarcón. El que nada dice es el anónimo francés, que debió de permanecer dentro de la Alhambra y desconocía los detalles, tanto en su preparación como en su realización. También nos da a conocer algunos detalles curiosos, fruto de su observación según parece, Alonso de Palencia, el cual describe la llegada de Boabdil, acompañado de 50 jinetes, al encuentro de los reyes cristianos, «con el rostro suplicante» y

⁵³ De esta misión trataremos más adelante en el epígrafe titulado *Episodio de los cautivos*.

«como si se arrepintiese de su obstinación» ⁵⁴. El moro se dirige a besar la mano del rey Fernando, que marchaba delante, y el rey no lo consiente, evitando aquella humillación al vencido. Conversan brevemente por medio de intérpretes, y después se dirige a la reina, que viene detrás, con la que se repite la misma escena. Y aquí da un detalle muy curioso: la reina (con aires de persona mayor que conmina a un niño) infunde a Boabdil esperanzas «si no traspasa los límites» ⁵⁵.

Si buscamos la versión de los cronistas contemporáneos, nos encontraremos que Bernáldez lo describe de una manera sencilla. En llegando las tropas a la Alhambra—dice cabalísticamente ⁵⁶—,

⁵⁴ «...supplici demissoque uultu: ac si pertinacie peniteret». Sabido es el empeño de Boabdil en no descender del caballo ni besar las manos de los reyes. Según Hernando de Baeza (a través de Alonso de Santa Cruz en su *Crónica de los Reyes Católicos*, cap. III), al tratar de los impedimentos que surgían para llegar a buen fin, dice así: «Y el otro que en ninguna manera el rey moro quiso venir, hera que en el tiempo que saliese de la ciudad para entregalla se apease y llegase a los Reyes Católicos y les besase las manos; por que decía que antes se dexaría hacer mil pieças que lo tal hiciese. Pero al cabo desta mala voluntad que el dicho rey tenía a lo hacer tomaron por medio que el rey al tiempo que partiese en el acatamiento de los Reyes Católicos, pusiese las manos en el arcón de la silla, y hiciese movimiento para se apear del cavallo, y que el Rey y la Reyna Católica dixesen al intérprete que dixese al rey que no se apease, sino que fuese así. Y que el Rey allegase cavalgando con el sombrero (*sic*) en la mano, y hiciese acometimiento de tomar las manos a Sus Alteças para selas besar; y ellos selas escondiesen. Y llegase e las besase en el Alhambra». (No se contaba entonces con los acontecimientos que habían de originar la entrega secreta y previa de esta fortaleza.) Medina y Mendoza parece parafrasear lo anterior cuando cuenta (en su *Vida del Cardenal*, p. 37): «Dixen que la Reyna Fátima y el Rey Boabdeli estuvieron muy duros sobre no pedir ni besar las manos a los Reyes, y que sobre esto fueron y vinieron muchas vezes, y que la Reyna y el Cardenal fueron de opinión que no se reparase en nada que fuese çerimonia, y assí se asentó que no hiciese el Rey moro más del acometimiento, sacando el un pie del estribo y quitándose el sombrero, y que el rey le hiciese señal que no hiciese más». Por su parte Rodríguez Ardila atribuye esta obstinada resistencia a la reina madre, y dice que en consecuencia Aben Comixa despachó un aviso a los reyes en que les decía que «tendría falta de consejo quien hiciese más caso de que le besasen la mano, de que le entregasen un reino».

⁵⁵ Según Alonso de Palencia: «dummodo rectos limites sequeretur».

⁵⁶ Había que justificar de algún modo la presencia de tropas cristianas dentro de la fortaleza.

sale el rey Boabdil a caballo con las llaves en la mano (detalle pueril y acaso intencionadamente ostentoso), acompañado de muchos caballeros. Inicia el gesto de sacar el pie del estribo para descabalar, y don Fernando se lo impide. Hace la misma intención de besarle la mano, y al rehusar el monarca cristiano (conforme todo estaba acordado), inopinadamente, le besa en la ropa del brazo. Luego le entrega las llaves con un breve discurso ⁵⁷; el rey las entrega a la reina y ésta al príncipe, el cual las deposita en manos del conde de Tendilla, nombrado alcaide de la nueva fortaleza. Es entonces cuando éste, con el duque de Escalona y otros muchos, sube a tomar posesión de la Alhambra. Fernández de Oviedo y el continuador de Pulgar hacen un relato muy semejante a Bernáldez; pero el segundo, después de referir cómo el rey entrega las llaves al conde de Tendilla, dice: «y él al comendador mayor de León don Gutierre de Cárdenas, los cuales entraron en la Alhambra». Parece que le dolía dejar en olvido a quien verdaderamente se había hecho cargo de la fortaleza con las tropas cristianas.

En cuanto a Baeza nos ofrece su descripción un nuevo interés. Comienza asegurando que sale en «una mula», y no a caballo, acompañado de cincuenta cabalgaduras, y a poca distancia de la ciudad Gonzalo Fernández le señala cuál es el monarca cristiano al que ha de dirigirse. Aquí Hernando de Baeza no puede por menos de mostrar sus simpatías por el vencido e imprime dignidad a su figura en un trance tan doloroso, asegurando que «aunque llevaba el rostro y semblante tristes, mostraba ánimo de varón». Al acercarse al rey cristiano, viene lo convenido sobre la intención de descabalar y besar la mano y luego «pasaron pocas palabras». Se repite la escena con la reina, que venía «buen trecho atrás», acompañada por el príncipe don Juan y el cardenal, la cual conversa con el moro y le consuela, sirviendo de intérprete el mismo Baeza. Si la relación de este cronista es siempre de interés, dada su situación en la corte mora, en este párrafo

⁵⁷ «Tomad, señor, las llaves de tu ciudad; que yo, y los que estamos dentro, somos tuyos».

concreto lo es más aún como acompañante — e intérprete — del propio Boabdil en momentos tan amargos para él ⁵⁸.

Marineo Sículo y los cronistas del siglo XVI suelen hacer relato somero de este momento, siguiendo unos a Bernáldez y otros a Baeza ⁵⁹, excepto el primer refundidor de las dos entradas, Alonso de Santa Cruz, quien sitúa el encuentro y ceremonia del beso y entrega de llaves a las puertas de la Alhambra, y el ya sobradamente enjuiciado Rodríguez Ardila, quien sigue refundiendo con una gran diferencia de amplitud, dándonos datos que a veces no sabemos si los ha obtenido de alguna fuente desconocida o son sólo producto de su exaltada imaginación. Me refiero a la noticia, que no he visto antes ni después en ningún otro, según la cual Boabdil, al saber que había sido nombrado alcaide de la nueva fortaleza el conde de Tendilla, pidió que le llamasen, y, sacándose del dedo una sortija de oro con una turquesa,

⁵⁸ Medina y Mendoza (*Vida del Cardenal*, edic. citada, p. 289), escribe: «Dice Hernando de Baeça, escriptor de aquel tiempo, que (Boabdil) era hombre de gran valor y ser y de gentil entendimiento, y persona que representaba lo que era, y era de edad de poco más de treinta años. Y salió en este mismo día, en una mula con cinquenta cavalgaduras, y aunque llevaba el rostro y semblante tristes mostraba ánimo de varón. Y quando un trecho pequeño de la ciudad llegó al Rey Católico, que con toda la gente de guerra venía, señalándole Gonzalo Fernández qual era el Rey sacó el un pie del estribo, y con la una mano quitó el sombrero, y la otra puso en el arcón como estaba concertado; y el Rey híçole señal que no lo híçiese. Y híço el acometimiento de pedille las manos y no se las dió, y pasaron pocas palabras. El rey moro pasó adelante buen trecho atrás, donde la Reyna venía. Traíanla medio el príncipe don Juan, su hijo, y el Cardenal. E híço con la Reyna lo mismo que había hecho con el Rey; ella con el Cardenal, por terçería de Hernando de Baeça, que era la lengua que él traía, le habló y consoló, y le ofresció su amistad y ayuda...»

⁵⁹ Lucio Marineo Sículo nos describe el acto con parecido cariz sentimental a como lo hizo Hernando de Baeza. Presenta al rey Fernando saliendo al encuentro de Boabdil, acompañado de 50 de sus caballeros, el cual «con gesto triste y la cabeça baja, que parecía que lloraua», porfía por besar la mano del monarca cristiano, que «la tiró afuera y no se la quiso dar y le rescibió con mucha benignidad», siguiendo hasta el final el relato de aquel cronista. Pedro de Medina repite en el siglo XVI lo del gesto triste y la cabeza baja de los anteriores, y Valtanás se expresa en términos parecidos, describiendo después la entrega de las llaves de uno a otro miembro de la familia real hasta llegar al conde de Tendilla. En cambio Zurita prefiere seguir a Bernáldez y hace un relato somero.



Lámina 4. — La toma de Granada según un relieve de la sillería del coro de la catedral de Toledo, ejecutada por el Maestro Rodrigo, al que Jerónimo Münzer, en su *Viaje por España y Portugal...* denomina «uno de la Baja Alemania». Anterior a 1495 en que el citado viaje se realiza.

A la derecha y arriba, las torres puntiagudas del palacio de los Alijares. En primer término el arenal del Genil, donde tuvo lugar la entrega oficial.

Ofrece dos errores: poner a la reina al lado del rey y presentar a Boabdil cubierto y arrodillado en el suelo, ambos debidos a su falta de documentación sobre el hecho histórico representado, o acaso por dar a éste más prestancia. El señor Carriazo, en *Los relieves de la guerra de Granada en el coro de Toledo* (*Arch. Esp. de Arte y Arq.*, t. III, pp. 19-70), apunta la posibilidad de que la figura que está detrás del monarca pueda ser el conde de Tendilla. Sin embargo, no parece que al autor del retablo le importe el rigor histórico, según vemos cómo falta a él en la representación de Boabdil.

se la entregó, le dijo cómo con ella se había gobernado Granada desde que se tomó por los moros y le deseó gobernara con ella también, acompañado de más suerte de la que a él le había correspondido ⁶⁰.

En el siglo XVII ningún cronista se atreve a seguir enteramente la narración de Rodríguez Ardila, ni siquiera su casi incondicional Mármol Carvajal. Se limitan a una sobria descripción con algunas palabras de saludo que varían de unos a otros ⁶¹. En cuanto a las fuentes árabes, tanto al-Maqqarī como

⁶⁰ Acaso sea la fuente de este pasaje alguna tradición particular de la casa de los condes de Tendilla. Según su referencia, al entregar Boabdil las llaves al Rey Católico, le dijo en su lengua: «mucho te quiere Dios; éstas, señor, son las llaves de este paraíso», y a continuación, al hacer entrega del anillo al conde de Tendilla le dirigió las siguientes palabras: «Con esta sortija se ha gobernado Granada desde que se ganó por los moros; tomadla para que la gobernéis con ella, y Dios os haga más dichoso que a mí». Y prosigue Rodríguez Ardila: «La cual yo he visto y se guarda en los señores de esta casa». Llevaba grabada la inscripción «Lei Lehe Ille Ali Lehu, Alau Tabihu Aben Abi Abdilehi». Según el copista de Rodríguez Ardila, autor de la *Historia de la Casa de Mondéjar*, esta sortija la conservaron sus descendientes hasta que murió el marqués don Íñigo, último varón de la casa, en Málaga en 1656, sin dejar sucesión, por cuyo motivo se perdió, porque su hermana la marquesa doña María, que se hallaba en Madrid, no atendió a recogerla, bien por descuido o porque no conociera la existencia de tan valiosa prenda.

⁶¹ Mármol Carvajal dice sencillamente que el rey moro «fuese a encontrar al rey don Hernando», y describe la ceremonia del beso. Bleda se expresa en términos análogos a Zurita. Ordóñez de Cevallos hace un relato sobrio en el que, siguiendo a Marineo Sículo o a Pedro de Medina, repite lo del gesto triste y la cabeza baja de Boabdil. Bermúdez Pedraza parafrasea unas palabras de Boabdil achacando su desgracia a castigo de Dios por los pecados de los moros, y dice que «con grandes cortesías se apartaron». Salazar y Mendoza pone en boca del rey moro las siguientes palabras: «Tomad, señor, las llaves de esta ciudad; que yo y todos los que estamos dentro, somos vuestros», frase sacada del relato de Bernáldez. En cuanto a Henríquez de Jorquera ni siquiera cuenta la ceremonia, sino que dice solamente: «Saludáronse cortés y amigablemente», después de lo cual le entregó las llaves y se despidieron. Abarca, que es el que se extiende en más detalles, poniendo en boca de ambos reyes sendos discursos, supone que Boabdil, al entregar las llaves a su vencedor, le dijo: «Estas llaves son las últimas reliquias del Imperio Árabe en España: tuyos son nuestros trofeos, Reynos y personas: recíbenos con la clemencia prometida por ti y esperada de nosotros». A lo que el rey Fernando le contesta «serenando la alegría con la templanza»: «No dudes de nuestras promesas: ni te falte la fortaleza de tu ánimo en la adversidad que prueba a

el anónimo de El Escorial pasan por alto la descripción de este momento, que sin duda debía de ser para ellos de muy penoso recuerdo ⁶².

Subida a la Alhambra.

Fijada ya la situación de los principales personajes que formaban el real cortejo, pasemos a ver quiénes fueron los que figuraban en el destacamento que subió a reforzar la guarnición de la Alhambra.

Siguiendo las narraciones de Cifuentes y de Alonso de Palencia ⁶³ así como las referencias de la mayor parte de los cronistas contemporáneos, ⁶⁴ en consonancia con la realidad, iba encabezado por el conde de Tendilla y por fray Hernando de Talavera, nombrados por los reyes, respectivamente, alcaide de la nueva fortaleza y obispo de la nueva diócesis. Pero de todas las referencias la que nos parece más interesante es la del anónimo italiano, el cual dice textualmente: «El predicto Preceptore maior

los Grandes Varones». Pero, si así se lo dijo, no pudo seguir su consejo. La tradición de «el suspiro del moro» delata que le faltó esa fortaleza que un gran rey le había aconsejado. En cuanto a Porreño, después de referir la ceremonia del beso y entrega de las llaves al conde de Tendilla, dice que éste subió a la Alhambra acompañado de don Gutierre de Cárdenas, en lo que sigue fielmente al continuador de Pulgar.

⁶² «Cuando estuvo en posesión de los rehenes, se acercó el rey cristiano a la ciudad, y viendo en la quietud de sus habitantes que no había motivo de recelo, dispuso que entrasen sus tropas en el Alhambra, como en efecto lo hicieron en grandes muchedumbres».

⁶³ Ambos sitúan al cardenal al lado de la reina. El primero cita al conde de Cifuentes entre los que acompañan al conde de Tendilla, quizá por ser de su mismo apellido.

⁶⁴ Bernáldez, el continuador de Pulgar y Fernández de Oviedo coinciden en nombrar al conde de Tendilla. El primero y el último citan también al marqués de Villena, y el último al marqués de Cádiz. Uno solo se atreve a poner el nombre de don Gutierre de Cárdenas: el continuador de Pulgar. Hernando de Baeza destaca la figura de fray Hernando de Talavera, obispo de Ávila, electo de Granada, coincidiendo con Alonso de Palencia (cuya presencia en este acto parece cierta por el modo de narrar los acontecimientos). Recoge también el nombre del prelado Marineo Sículo.

dede el locho de Alambra al conte di Tendillia el quale li era», y es claro que para poder dárselo tenía que estar ya aquél dentro y posesionado de la fortaleza ⁶⁵.

En el siglo XVI la mayor parte de los cronistas se atienen al nombre de fray Hernando de Talavera ⁶⁶, menos Rodríguez Ardila quien, dando suelta a su imaginación y tratando de coordinar las novedades que le han llegado con el manuscrito de Baeza, urde la complicada trama de su relato, que viene a llenar la laguna que había dejado el secreto de la entrada primera y a dar satisfacción a la necesidad que todos sentían de conceder a la entrega de la fortaleza un relieve militar que parecía no existir ⁶⁷. Hay sin embargo algunos datos aprovechables en la versión que nos proporciona, de los que podemos destacar la referencia que hace del itinerario seguido. Según sus informes, el grupo destacado atraviesa el río Genil, «por junto a un cerro pequeño donde está la ermita que llaman de San Antón el Viejo», y va subiendo por un carril que habían construido los cristianos pocos días antes para subir las carretas de la artillería, el cual iba por «delante de la puerta de los Molinos» hacia el cerro de los Mártires, que los moros llamaron Habul (o Hababul), y que estaba dentro del recinto murado. Este itinerario parece bien fundado y coincide con la noticia de Mármol Carvajal de que ocho días antes el rey había mandado construir a un moro aragonés, llamado Mahomate Palacios, un carril para subir la artillería por este mismo sitio ⁶⁸. También está de acuerdo con la narración de

⁶⁵ De los demás narradores particulares, Bernardo del Roi se limita a decir que el rey y la reina, con 10.000 de a caballo y 50.000 peones, hicieron «bono et pacífico ingreso», y unos párrafos después sitúa ya al cardenal con el conde de Tendilla dentro de la fortaleza. En cuanto al anónimo francés sólo cita las dignidades eclesiásticas que estuvieron presentes, como espectadores, en el acto de alzar la cruz y pendones.

⁶⁶ Así lo hacen Valtanás y Pedro de Medina, mientras Zurita describe sencillamente el acto sin nombrarlo.

⁶⁷ Rodríguez Ardila pone una serie de detalles que no hemos conocido en ninguno anterior, como ya hace notar el autor anónimo de la *Historia de la Casa de Mondéjar*, el cual al fº 214 del manuscrito (B. Nac., ms. 3.315) dice de aquel cronista que relata «tan especiales circunstancias no advertidas de otro ninguno de nuestros escritores».

⁶⁸ *Descripción general de la guerra de África*, primera parte, lib. II, capí-

Alonso de Santa Cruz, quien dice que subieron por el río Genil por la puerta de los Molinos y Realejo hasta llegar a la puerta principal de la Alhambra (aunque supone que este itinerario lo recorre el rey). En cuanto a la ermita de San Antón el Viejo, que cita y hoy no existe, estaba en lo que hoy es el barrio de Quinta Alegre, al otro lado del Genil, frente a la cuesta de los Molinos, por la que se había mandado hacer el carril en cuestión, que iba a dar a la puerta del mismo nombre, también hoy desaparecida y llamada Gúejar, que no es otra que la llamada «bib nexde», o puerta de la Loma, que era la acordada en las capitulaciones en unión de la «bib-alachar»⁶⁹, que daba salida al arrabal de Nechde o de la Loma, situado extramuros de la ciudad, en lo que hoy es la cuesta de los Molinos y Las Palmas. Por esta parte debieron de entrar y de allí subir por la ladera, que estaba llena de cármenes, a favor del terreno hasta lo que luego llamaron campo de los Mártires⁷⁰, y de allí, si-

tulo xxxix, p. 240: «... los reyes Cathólicos auían mandado hacer aquellos días vn carril, a vn moro aragonés que trayan consigo, llamado Mahamate Palacios, que es el que hoy sube por la parte de Sant Antonio el Viejo, y va a dar encima de la hermita de los Martyres». Lo recoge también Garrido Atienza en las *Capitulaciones...*, p. 152. Gómez Moreno atribuye equivocadamente el carril a los «castellanos». De este carril sólo hablan los seguidores de Rodríguez Ardila.

⁶⁹ Dice el art. 2º de las capitulaciones: «... que al tiempo que sus altezas mandaran reęebir e rreęibieran la dicha alhambra, manden que sus gentes entren por las puertas de bib-alachar y bib-nexde e por el canpo fuera de la dicha çibdad, por donde pareciere a sus altezas, e que non entren por dentro de la dicha çibdad la gente que ha de ir a rreęebir la dicha alhambra al tiempo de la dicha entrega».

La precaución de Boabdil llega a incluir en el art. 1º que: «no consientan ni den lugar que cristiano alguno suba en el muro que es contra el alcazaba y el Albaicín por que no descubran las casas de los moros; e si subieren que sean castigados». En cuanto a la puerta de bib-alachar o puerta del Refugio, es la que desde el siglo XVI se llamó puerta del Pescado y estaba, como la de nexde, en la muralla exterior sur, construída para proteger los barrios de Antequeruela y Alfajjarín o de los Alfareros. La de bix-nexde, que fué luego llamada puerta de Gúejar o de los Molinos, fué demolida en 1833, según asegura Gómez Moreno en su *Guía de Granada*.

⁷⁰ Se llamó así en recuerdo de los cristianos cautivos que allí había en unos silos en donde encerraban a los que trabajaban en las obras reales, haciéndoles descender colgados de una cuerda.

Lámina 5. — Itinerario de las dos entradas sobre el *Plano de Granada árabe*, de Seco de Lucena. (Granada 1910.)

Trayectoria de la 1ª entrada:

- A. — Los Alijares, a cuya altura llegó la expedición secreta y salió a recibirles el guía llamado Zabí.
- B. — Barranco de las Cuestecillas, por donde siguieron el camino.
- C. — Puerta de acceso a la Alhambra en esta expedición.
- D. — Torre de Comares y palacio real de Boabdil, donde se verificó la entrega secreta.

Trayectoria de la 2ª entrada:

- E. — Arenal del Genil (actual paseo del Violón), donde se situaron el rey y el grueso del ejército en la expedición oficial.
- F. — Sitio donde estaba la ermita de San Antón el Viejo, antigua iglesia mora, a cuya altura cruzaron las tropas que fueron a hacerse cargo de la Alhambra en la expedición oficial.
- G. — Cuesta de los Molinos, por donde hicieron el carril para la artillería.
- H. — Puerta llamada Bib-nexde, por la que debieron entrar los de la expedición oficial, según estaba previsto en las capitulaciones.
- I. — Cuesta de los Mártires, por la que subieron hacia la Alhambra.
- J. — Puerta de Siete Suelos, por la que salió Boabdil y entraron los cristianos de la expedición oficial.
- K. — Torre de la Vela, donde fué izada la Cruz.





versión de Rodríguez Ardila y la repiten con ligeras variantes, Bleda y Abarca se abstienen prudentemente, y Ordóñez de Cevallos, siguiendo a Marineo Sículo, sólo cita a fray Hernando de Talavera. Todavía más: Porreño lo contradice abiertamente en su narración biográfica, citando sólo al conde de Tendilla y a don Gutierre ⁷³.

Episodio de los cautivos.

Coincidente con la llegada del rey moro a verificar el acto de sumisión (o más posiblemente inmediatamente después), cuentan los narradores particulares un episodio que no puedo comprender por qué silencian con rara unanimidad los cronistas contemporáneos ⁷⁴, para resurgir en el siglo XVI como una más de las tradiciones perdidas que vuelven a ser tenidas en consideración. Me refiero a un buen número de cautivos que formando procesión con una cruz en cabeza y cantando el *Te Deum* salió

⁷³ Téngase en cuenta su calidad de cronista del cardenal. De los seguidores de Rodríguez Ardila, Bermúdez Pedraza cita, acompañando al cardenal, a su sobrino el arzobispo de Sevilla, el que sabemos por Bernáldez y el anónimo italiano que estaba con la reina (véase nota 45). También cita al duque de Cádiz y al comendador mayor de León, éste al final, y como de menor importancia. No olvida en su relato a fray Hernando de Talavera ni al conde de Tendilla, pero como parte del grupo y no encabezándole. No se da cuenta del contrasentido que supone que en una primera entrega militar fuesen a tomar parte personalidades eclesiásticas de ese relieve, máxime cuando según él no llevaban más que «algunas vanderas de infantería». Salazar y Mendoza refiere todos los incidentes, y en su papel de cronista del cardenal le hace cabeza visible de la hazaña, omitiendo los nombres de los acompañantes. Henríquez de Jorquera dice que Boabdil «híçose el encontrado», y no se atreve a repetir lo del cuchicheo y discurso subsiguiente en alta voz, substituyéndolo por un simple saludo.

Por el contrario vemos que los demás, que no creen o no conocen el relato de Rodríguez de Ardila, no solamente se abstienen de citar al cardenal entre los que suben a la Alhambra con el destacamento, sino que, después de hacer referencia a la tal subida, señalan a éste acompañando a la reina, que como sabemos se encontraba un tanto retrasada, y siguen señalándole con ella después de haber visto las señales de encontrarse los cristianos en la Alhambra.

⁷⁴ Quizá por confusión con el acto del día siguiente en Santa Fe.

desde la Alhambra al encuentro de los reyes unos momentos antes de la solemne elevación de la cruz y pendones.

La referencia figura en Cifuentes y Alonso de Palencia, al igual que en el anónimo francés ⁷⁵, pero los que a no dudarnos dicen toda la verdad son Bernardo del Roi y su anónimo compatriota, que figuraron entre los encargados de acompañarles hasta los monarcas y luego los llevaron a Santa Fe ⁷⁶. Bernardo del Roi no da cifra de los que venían ni dice que lo hicieran cantando, pero sí asegura que venían en procesión con la cruz y una imagen de la Virgen que llevaban con sus cadenas ⁷⁷; en la versión del segundo acompañante figura la imagen de la Virgen, pero el número de cruces se ha elevado a tres ⁷⁸. En los diálogos de Verardus se rodea este encuentro de todo el dramatismo posible ⁷⁹.

⁷⁵ Cifuentes es el primero que nos dice cómo, estando Boabdil con los reyes, vinieron «hasta quatrocientos captiuos de los que estauan en el corral» en solemne procesión, con una cruz y cantando el *Te Deum*. Y a seguida describe el acto de elevar la cruz y pendones. Alonso de Palencia sólo dice que al día siguiente de la toma los cautivos obtuvieron la libertad y volvieron al campamento. La narración francesa asegura que eran 700 y que iban cantando el *Benedictus Dominus Deus*, prosiguiendo luego hasta Santa Fe.

⁷⁶ Bernardo del Roi afirma en su carta: «io li condusi doue el re come catolicho principe li receuete benignamente et me comando che mi aspetasse la regina la qual uenia con laltra gente et con lei erra il cardinal de Spagna et la dita regina li receuete con gran reuerentia et comando che fosseno menadi al castello di Santa Fede». Su anónimo compatriota se expresa en los siguientes términos: «Li quali captivi io conduxi al Re de Hispania, quali el Re como vero Christiano li recevette et comando Sua Magestad che sepetassimo la Regina cum li altri quali venivano insieme cum lo Archiepiscopo Hispallatense. Et cosi la Regina li ricevette cum grandissimo gaudio, et comando che fossero conducti ad una città che si dimanda S. Fides».

⁷⁷ Bermúdez Pedraza, obra citada, p. 171, dice de los cautivos que «sus prisiones y cadenas se pusieron en el templo de San Juan de los Reyes de Toledo».

⁷⁸ Calcula su cifra en 700, entre hombres y mujeres.

⁷⁹ Presenta un intercambio de opiniones entre el cardenal y el monarca, el primero de los cuales comienza diciendo que desconoce a aquellas gentes a causa de su depauperación. El monarca le contesta que se trata de cautivos cristianos, cuyo mísero aspecto le sugiere una serie de frases de condolencia y grandes lamentos, y manda a su tesorero que les haga lavar de su podredumbre y les vista adecuadamente, a la vez que les hace conducir al encuentro de la reina.

De los cronistas contemporáneos sólo lo recoge Marineo Sículo (siempre con manifiesta diferencia de los demás cronistas); pero, por no conocer el hecho con claridad, embrolla un tanto el relato al suponer que salen de la Alhambra en unión de los rehenes, después de la toma oficial en el mismo día 2 de enero, y pone en boca de uno de los cautivos, sacerdote, palabras de conmovido agradecimiento ⁸⁰. Los del siglo XVI parecen ignorarlo todos, menos Zurita ⁸¹. En el siglo XVII parte lo omiten y parte lo relatan, y de éstos Abarca es el único que le dedica una mayor extensión, poniendo en boca del rey frases emocionadas ⁸².

Elevación de la cruz y pendones.

Tres puntos diferentes hay que poner en orden en este pasaje: 1º, en qué torre se levantaron los estandartes y banderas; 2º, quienes lo realizaron; y 3º, cómo se desarrolló tan solemne ceremonia.

⁸⁰ «O príncipes celestiales, o fuertes y magnánimos capitanes del omnipotente Dios que oy de grauíssimo yugo de seruidumbre o más propio de la sombra de la muerte y aborrescibles tinieblas ala muy clara y muy desseada luz de vida nos tornaste, plega a Dios biuais para siempre y porque no somos suficientes para os referir las gracias de vuestro inmortal beneficio y merced que nos auéis hecho, sin dubda muy copiosas las esperáis de aquel desde el alto mirando las mentes y piadosas voluntades de los hombres de a cada vno digno premio y galardón por sus méritos».

⁸¹ Acaso a causa del embrollo de Marineo Sículo, que originaría desconfianza.

⁸² Asegura que el rey, con lágrimas en los ojos, les llama «Fuertes, Constantes, Buenos Españoles y Mártires».

De los restantes de este siglo podemos distinguir dos grupos: de una parte los que siguen ignorándolo, como Salazar y Menóza, Henríquez de Jorquera y Porreño; y de otra los que recogen la noticia, como Ordóñez de Cevallos (que lo toma directamente de Marineo Sículo), Bleda, Bermúdez Pedraza y Abarca. Con el transcurso del tiempo se han agrandado las cifras y, de los 400 que dijera Cifuentes, han subido a 500 Zurita, Bleda y Ordóñez de Cevallos, dudando entre esta cifra y la de 700 Abarca, y dando la disparatada de 5.000 Bermúdez Pedraza. Éste, por remate, no comprendiendo la frase de Marineo Sículo al referir la entrada primera, supone que sucedió la salida el día 3, y al siguiente, 4, la procesión a Santa Fe.

El primer punto nos muestra claramente la confusión de las dos versiones que corresponden a las dos entradas, pues mientras con abrumadora mayoría señalan los narradores y cronistas viejos y nuevos la torre más alta o de la Campana, que viene a ser la que hoy llaman torre de la Vela⁸³, el continuador de Pulgar, que vimos no se resignó a callar el nombre de don Gutierre, aunque silenciando la entrada secreta, señala la torre de Comares, donde sabemos que tuvo lugar la entrevista de aquél con Boabdil, y donde verosímilmente se desplegaron los diecisiete estandartes a que hace referencia Bernardo del Roi y su compatriota. La referencia a esta última torre aparece también en el anónimo francés⁸⁴ y es recogida por Fernández de Oviedo, pasando a Salazar y Mendoza y Porreño, que parecen seguir muy de cerca al continuador de Pulgar.

Pero hay algo en la versión de Alonso de Palencia que acaso sea la clave para aclarar esta confusión, y es que asegura que, después de erigida la cruz en la parte más alta de la Alhambra, cantando el *Te Deum*, pusieron el pendón de Santiago «in alia parte arcis», lo que coincide con la referencia de la mayor parte de las fuentes utilizadas, que describen el acto como realizado en dos tiempos sucesivos. En este párrafo concreto deja traslucir Bernáldez su conocimiento de la entrada secreta, que no pudo consignar, con la frase en que dice: «... e luego mostraron *los de dentro* el pendón de Santiago»⁸⁵, con lo que parece hacer referencia a las huestes de don Gutierre, distinguiéndolas de los que acababan de llegar y habían alzado la cruz momentos antes. Desgraciadamente Cifuentes nada nos aclara de todo esto,

⁸³ Dan este nombre concreto Rodríguez Ardila, Mármol Carvajal y Bermúdez Pedraza.

Hay un artículo publicado sobre este tema por Francisco Javier Simonet, *La torre de la Vela* («Ilustración Española y Americana», p. 63 ss.) Es la torre que figura en el escudo de la ciudad.

⁸⁴ «... il fist esleuer la siege de la sainte croix de notre Redempteur Jesus, sur la hauteesse et lieu plus apparent de la maistresse tour de la dicte maison royale».

⁸⁵ «... é luego mostraron los de dentro el pendón de Santiago que el Maestre de Santiago traía en su hueste, y junto con él el pendón Real del Rey Don Fernando...»

pues, después de contarnos que se pusieron en «una torre muy alta», se limita a decir que se hicieron «los abtos acostumbrados», dando por supuesto que la alta personalidad a quien se dirigía sabía de sobra en qué consistía ese protocolo. La admisión de la versión de Alonso de Palencia, la referencia de Bernáldez y la conclusión a que nos ha llevado explicarían el por qué unos cronistas no citan con la cruz más que el estandarte real y otros el de Santiago solamente, mientras que los que se refieren a los dos unas veces mencionan una torre y otras la otra, siendo así que lo más probable es que este honor se repartiera entre las dos, correspondiendo la elevación de la cruz a la torre de la Vela, por ser la más elevada aparentemente desde la llanura, y la del pendón de Santiago, por lo menos, a la torre de Comares, palacio y residencia de Boabdil, como símbolo de su dominio, en donde acaso ondease también el pendón real.

El segundo punto a tratar — quiénes fueron los que realizaron esta ceremonia —, ofrece también algunas variantes. Parece demostrado que la cruz que se puso en lo alto de la Alhambra fué la del cardenal Mendoza ⁸⁶, y en cuanto a los personajes, dos se sabe que estuvieron indiscutiblemente presentes: el conde de Tendilla y fray Hernando de Talavera, según vimos con anterioridad. Este último fué el que alzó la cruz ⁸⁷ y aquél el que

⁸⁶ Bernáldez y Valtanás dicen que era la que el rey traía siempre consigo, con ambigüedad que nada contradice, y los demás cronistas no reparan en este detalle. Nos parecen merecedoras de crédito las palabras del testamento del propio cardenal (véase nota 10).

⁸⁷ Alonso de Palencia escribe: «praesul Abulensis. idemque administrator secundum apostolicam auctoritatem metropoli Granatensis. qui praiebat cum uexillo sacratissimae crucis ascendit supernum arcis Alhambrae pinnaculum & crucem ipsam uniuersae multitudini intuemdam ostendit». Bernardo del Roi lo nombra como «vno frate de santo ordine», y su anónimo compatriota como «uno frate de Santo Francesco», mientras que la narración francesa no da nombre alguno.

Hernando de Baeza, Marineo Sículo, Valtanás y Pedro de Medina destacan su figura solamente, sin detallar su acción, aunque haciéndole cabeza visible del grupo, y Alonso de Santa Cruz lo muestra alzando la sagrada insignia, como en el siglo siguiente Ordóñez de Cevallos. En cuanto a Bermúdez Pedraza, principal seguidor de Rodríguez Ardila, asegura que fué el propio cardenal (cuya presencia en la Alhambra ya hemos descartado), hecho a todas luces falso, para el que nos remitimos a lo dicho en la nota 10.

Lámina 6. — Vista de Granada. Grabado de la obra de Bruin et Hgenberg, *Civitas Orbis Terrarum*. Colonia 1587:

- A. — Palacio real y torre de Comares, donde se verificó la entrega secreta.
- B. — Torre de la Vela, donde se elevó la cruz en la entrada oficial.
- C. — Puerta de Siete Suelos.
- D. — Los Mártires.

Abajo y a la derecha, detrás del primer término del grabado, está oculto el arenal del Genil, en que se situaron el rey y las tropas en la entrada oficial.

izó el pendón real, según las referencias de la mayor parte de los cronistas ⁸⁸. Queda por averiguar quién elevó el pendón de Santiago. Ya hemos visto que Bernáldez nos dice que «los de dentro». Estando presente el comendador mayor de León, parece lo natural que fuera él; pero el único que lo hace constar es el discutido Bermúdez Pedraza, que en su componenda lo supone a la izquierda del cardenal (cuya presencia hemos descartado). El continuador de Pulgar, Fernández de Oviedo y Henríquez de Jorquera nombran a don Gutierre, pero no dicen si verificó esta acción. Bernardo del Roi dice de los dos estandartes, el de Santiago y el real, que ambos los «tenía en sus manos el hermano del conde de Cifuentes» ⁸⁹. Rodríguez Ardila asegura que fué el propio cardenal el que sostuvo ambos ⁹⁰, y Abarca viene a completar el cuadro de las variantes, asegurando que tanto los dos estandartes como la cruz fueron levantados por el conde de Tendilla y don Pedro de Granada, que había sido nombrado alga-

⁸⁸ Así lo afirma Cifuentes. Lo citan también el continuador de Pulgar, Fernández de Oviedo, Abarca y Porreño. Bermúdez Pedraza dice que estaba con el pendón real al lado del cardenal (al que supone partícipe de la ceremonia). Henríquez de Jorquera también afirma que fué él. Los restantes o nada dicen o son seguidores del error de Rodríguez Ardila, salvo Verardus quien, en sus literarios Diálogos, pone en boca del rey el encargo al comendador de que sea él quien ponga la insignia real acostumbrada, referencia totalmente inexacta y que debe de ser una suposición gratuita del autor, ya que la carta del anónimo italiano a Roma, en la que acaso se basase, no nombra a nadie. Menos prudente es su compatriota Bernardo del Roi, quien, encontrándose alejado del lugar en que se verificaba la ceremonia por las mismas razones que aquél, y que ya hemos conocido, no duda en asegurar que lo tenía en su mano el hermano del conde de Cifuentes.

⁸⁹ «Li erra el stendardo di gran Iacomo, el stendardo regale li qualli per el fradelo del conte de Sifontes erra tenuto in mane...» Sin embargo, la frase no está clara, pues si bien usa *li qualli*, en plural, luego prosigue el resto de la frase en singular, lo que nos hace dudar si se refiere a los dos o sólo al último. Kiaño, en su traducción al castellano, pone en plural toda la frase (véase la referencia de esta traducción en el estudio de las fuentes documentales).

⁹⁰ «levantó los estandartes...» De sus seguidores Mármol Carvajal, Henríquez de Jorquera y Salazar y Mendoza omiten la elevación de este pendón (como tampoco lo cita Porreño), por referirse sólo al acto verificado en la torre de la Vela, aunque incurran en la confusión de situarlo en la de Comares. Por el contrario, Alonso de Palencia cita solamente este pendón, olvidándose de decir que a la vez se puso el real.

cil mayor de la ciudad ⁹¹. Los demás no citados, o callan la elevación del pendón de Santiago, o no dicen quién lo tuvo en sus manos ⁹². Así pues, si bien parece cosa clara que la cruz fué elevada por fray Hernando de Talavera y el pendón real por el conde de Tendilla, respecto al pendón de Santiago tenemos que conformarnos con suponer que fué el comendador mayor de León, don Gutierre de Cárdenas, con arreglo a la lógica, pero sin haber logrado su comprobación documental.

Al lado de estas figuras principales aparecen en las crónicas y relatos los nombres de algunos de los personajes asistentes al acto, bien formando grupo con los que subieron a la Alhambra, bien entre los que quedaron formando cortejo de la familia real. Entre los primeros tenemos constancia de hallarse presentes el marqués de Villena, el duque de Escalona ⁹³, el conde de Cifuentes ⁹⁴, el hermano del conde de Cifuentes ⁹⁵, el arzobispo de Cagliari y los obispos de Aquila, Guadix y Málaga, así como el obispo «Altullense», que no he podido identificar ⁹⁶. Entre los que parece que quedaron abajo, aunque acaso después de los

⁹¹ Dice que después de apoderarse de la Alhambra «levantaron en lo alto de ella el Estandarte de la Cruz y las Vanderas de Santiago, y del Rey, como él lo había ordenado». Claro está que, sin embargo, no dice que lo hicieran con sus propias manos.

⁹² Zurita, Alonso de Santa Cruz, Pedro de Medina y Bleda se limitan a referir el hecho con frases que nada nos dicen: «mostraron la de Santiago y la de sus armas», «levantáronse» y «enarbolóse».

⁹³ Lo dice Bernáldez. Al marqués de Villena lo citan también el continuador de Pulgar y Fernández de Oviedo.

⁹⁴ Según Cifuentes, éste subió con el conde de Tendilla.

⁹⁵ Véase la nota 89. En cuanto a su personalidad e identificación, nos remitimos a lo dicho en el estudio de las fuentes documentales al estudiar el Doc. II.

⁹⁶ Según las narraciones de los dos italianos. Consultado Gans, *Series episcoporum*, hemos podido identificar al arzobispo de Calor, que es Cagliari (Calaris), de la isla de Cerdeña; obispo Agila, que parece es Aquila (Nápoles), y Candise o Guadixense, que es Guadix. El obispo «Altullense», que figura en la carta del anónimo a Roma, no lo he podido identificar. La presencia de estas dignidades italianas en tan notable acto son indicio de la importante parte que tuvo el reino de Aragón en la conquista de Granada, como también revelan la habilidad diplomática de Fernando V asociando a sus empresas peninsulares figuras representativas de sus dominios de más allá del mar.

actos subieran a la Alhambra ⁹⁷, figuran el cardenal González de Mendoza ⁹⁸, el maestre de Santiago ⁹⁹, el duque de Cádiz ¹⁰⁰, el arzobispo de Sevilla ¹⁰¹, el duque de Medinasidonia, el conde de Ureña, don Alonso de Aguilar y el conde de Cabra ¹⁰².

El tercero y último punto del episodio de la elevación de la cruz y pendones es el de los restantes actos que acompañaron a la acción principal para completar su solemnidad. Parece indiscutible que se rezó en acción de gracias un *Te Deum*, el que posiblemente tuvo lugar inmediatamente después de la elevación de la cruz ¹⁰³, aun cuando algunos cronistas lo suponen después de la erección de todas las insignias ¹⁰⁴. A continuación, y después de la elevación de los estandartes real y de Santiago, un rey de armas ¹⁰⁵ proclamó desde la misma fortaleza la soberanía de los Reyes Católicos sobre la ciudad de Granada, en pequeño discurso que aparece más o menos ampliado y con ciertas variaciones de unos relatos a otros, pero que en sustancia contiene: una invocación a Santiago, el reconocimiento de la ayuda divina y humana y la declaración de que Granada queda incorporada al reino de Castilla ¹⁰⁶.

⁹⁷ No olvidemos que Cifuentes describe la subida de una gran muchedumbre.

⁹⁸ Ya de sobra justificado al tratar de los componentes del cortejo real.

⁹⁹ Según Cifuentes, Alonso de Palencia, Bernáldez y Fernández de Oviedo.

¹⁰⁰ Cifuentes y Bernáldez lo nombran en el cortejo real. Fernández de Oviedo dice que subió a la Alhambra en unión de su cuñado el marqués de Villena, lo que repiten Henríquez de Jorquera y Bermúdez Pedraza.

¹⁰¹ Según Bernáldez, el anónimo italiano y Fernández de Oviedo. Aparece nombrado entre los que suben por Bermúdez Pedraza y Henríquez de Jorquera.

¹⁰² Todos ellos citados por Fernández de Oviedo.

¹⁰³ Según Alonso de Palencia, Bernáldez, Valtanás y Pedro de Medina. Bernardo del Roi dice que cantaron «O crux ave spes unica».

¹⁰⁴ El primero es el continuador de Pulgar, de donde lo toman la mayor parte de los cronistas del siglo XVII. Por desgracia Cifuentes no nos aclara nada, pues se limita a decir que se hicieron «los abtos de costumbre».

¹⁰⁵ El anónimo italiano confunde las personas y atribuye el discurso al propio rey: «poi el Re comincio cum alta voce...».

¹⁰⁶ Bernardo del Roi asegura que «vno armato in persona del re» gritó por tres veces: «Sancto Iacobo, Granata et Castiglia, Questa citá per tuo adiutorio sono soto lo imperio del re et regina la quale cita de Granata et Castelli con tuto

El acto debió ser sumamente emotivo, y en ello coinciden los

lo regno per forza de arme a la fede catholicha anno reduto con lo adiuto de Dio e de la Uerje Maria e de San Iacobo e de Innocencio octauo, con li suo prelati, con la gente, citá et pópuli de dito re et regina et de li suo regni». El relato francés dice en sustancia lo mismo, aunque con el lenguaje un tanto adulterado por el defectuoso conocimiento del castellano en que conserva redactado el pregón. Menciona la elevación de la cruz y pendones por tres veces con el grito de Santiago, Castilla y Granada (por este orden), y después de mencionar la ayuda de Dios, la Virgen, el Apóstol y el Papa, concluye: «... y seruicio de los grandes prelados, caualleros, hijosdalgo, comunidades de sus reynos». Alonso de Palencia nada dice de las palabras de proclamación, recreándose en describir la emoción de todos los asistentes. De los cronistas, Bernáldez resume la proclama diciendo que gritaron: «Castilla, Castilla, y todo lo demás que a su oficio era debido». Igual hace Fernández de Oviedo. No es el continuador de Pulgar mucho más extenso, ya que, después de la elevación de la cruz y pendones, pone en boca de los reyes de armas esta breve alocución: «Granada, Granada por los Reyes Don Fernando e Doña Isabel», y a seguida coloca el *Te Deum*. Y en cuanto a Marineo Sículo, se limita a decir que, elevada la cruz y pendones, se pusieron de rodillas y adoraron aquélla dando gracias a Dios.

En el siglo XVI se suponen pequeños discursos o solamente el *Te Deum*. Zurita dice de las insignias «levantáronse», y a continuación trae un sencillo pregón de los heraldos: «Castilla, Castilla por los inuictissimos reyes don Hernando y doña Isabel», lo que en Valtanás se reduce al minimum, anotando sólo: «Castilla, Castilla». Santa Cruz asegura que este grito por Castilla fué repetido tres veces, y Mármol Carvajal sólo menciona el *Te Deum*. En cuanto a Rodríguez Ardila, vuelve a sus particularidades, diciendo que al poner los estandartes se hizo una salva y los actos de los reyes de armas, lo que supone coincidiendo con la llegada del rey al arenal del Genil: «Esto fué a tiempo que el Rey Cathólico había llegado a un sitio en el arenal del Genil... y la Reina a una aldea que llaman Armilla». En cambio en el discurso no se excede mucho, anotando así su proclama: «Granada, Granada, Granada, por el Rey y la Reina de Castilla, León y Aragón, Don Fernando y Doña Isabel».

De los cronistas del siglo XVII traen pregón Bleda, Bermúdez Pedraza, Salazar y Mendoza y Porreño, con muy poca diferencia unos de otros y parecido al de Zurita. Bleda lo repite con idénticas palabras. Bermúdez Pedraza supone que fué: «Granada, Granada, por los ínclitos Reyes de Castilla don Fernando y doña Isabel», y Salazar y Mendoza repite la invocación de Granada tres veces y añade al final de los nombres de los reyes «nuestros señores». Abarca sólo menciona el *Te Deum* (siguiendo a Mármol Carvajal). En cuanto a Henríquez de Jorquera, lo he dejado de intento para el final, porque trae una noticia a todas luces tergiversada. Dice que, después que el conde de Tendilla enarboló el estandarte real, «híçose una procesión en la misma estancia cantando el *Te Deum laudamus*», noticia que parece una refundición de la salida de los cautivos.

relatos de cuantos se hallaron presentes al asegurar que la totalidad de los asistentes se arrodillaron dando gracias al Altísimo con lágrimas y emoción profunda, mientras en los rostros de los moros se reflejaba la mayor tristeza y consternación ¹⁰⁷. Al terminar la proclamación se oyó una atronadora salva producida al disparar toda clase de armas de fuego y sonar de instrumentos bélicos ¹⁰⁸, de los que los diversos relatos enumeran las bombardas ¹⁰⁹, cañones ¹¹⁰, arcabuces, mosquetes y «caxas» ¹¹¹, clarines ¹¹² y trompetas y atabales, que estaban, según el anónimo italiano, arriba y abajo de la fortaleza ¹¹³. El estruendo debió de ser ensordecedor: «il sembla que la terre temblait», dice el anónimo francés. Terminado todo, los grandes y caballeros se acercaron a besar la mano de don Fernando como rey de Granada, si damos crédito al relato de Zurita, que es el primero en que he encontrado esta noticia ¹¹⁴.

¹⁰⁷ Alonso de Palencia dice que al ser alzada la cruz «como es propio de la naturaleza humana redoblaron aun sus oraciones con una gran alegría mezclada en lágrimas», mientras el clero entonaba un cántico religioso. Cifuentes nos dice con palabras sinceras, refiriéndose a los reyes, al cardenal, al maestre de Santiago y al duque de Cádiz, que «no avia ninguno que lloraua tan rrezio de plazer dando gracias a Nuestro Señor por lo que vían, que no podían rresistir las lágrimas», y justifica la pena de los moros durante el mismo acto al considerar el valor extraordinario de la ciudad de Granada, que «es la más señalada y principal cosa del mundo», asegurando que Sevilla no es «sino casa pagiza para con el Alhambra». Zurita resume la impresión de lo ocurrido en las siguientes palabras: «Fué auto de increíble fiesta y alegría a todos los fieles». Bermúdez Pedraza se complace en describir la alegría de las tropas en su relato: «Todo era confusa alegría, los soldados, vnos alabauan a Dios, otros a los reyes, y todo era abraços y parabienes, como si cada vno vuiera ganado para sy vn Reyno». Y concluye patrióticamente: «amor de Españoles».

¹⁰⁸ Narración de Bernardo del Roi.

¹⁰⁹ Narración anónima francesa y la de Bernardo del Roi.

¹¹⁰ Narración anónima francesa.

¹¹¹ Bermúdez Pedraza.

¹¹² Narración anónima francesa y Bermúdez Pedraza.

¹¹³ «di ipsa torre». También narración anónima francesa y Fernández de Oviedo.

¹¹⁴ «Fué el más alegre besamanos de Pascua que han tenido los Reyes de Castilla».

Refuerzo de tropas y guarnición de la Alhambra.

Una vez terminada toda la ceremonia, la multitud de los cristianos se apresuró a subir a la Alhambra, deseosos de curiosear su recinto y disfrutar de su posesión. Dice Cifuentes que, como estaba prohibido que entrasen dentro de la ciudad, los que entraron en la fortaleza de a caballo y de a pie eran tantos que no cabían por las calles. A la vez se dispuso que los moros entregasen todas las armas, tanto ofensivas como defensivas, «salvo algunas que escondieron», dice Bernáldez. Lo mismo viene a decir el continuador de Pulgar con el detalle de la ocultación de armas, lo que nos confirma Fernández de Oviedo en su relato al referir que en el mes de junio de aquel año se halló en la ciudad «vna mina o cueva llena de armas». Sobre este detalle de la entrega trae Cifuentes una postdata en la que especifica cuáles fueron entregadas, diciendo que lo fueron todas, excepto las espingardas y «tiros de pólvora», que los moros entregaron luego.

Aparte de los curiosos visitantes, se verificó el refuerzo de la guarnición de la fortaleza con la entrada de nuevas tropas, en lo que están de acuerdo todos los historiadores ¹¹⁵, teniendo como jefe supremo a su nuevo alcaide el conde de Tendilla, al que acaso acompañase don Gutierre de Cárdenas ¹¹⁶. Bermúdez Pedraza nos da una noticia que no figura en los demás, y es

¹¹⁵ Bernáldez nos lo cuenta así; «... e los moros de Granada entregaron luego al Rey todas las sobrepuertas, é torres, é fortalezas de Granada, é el Rey envió alcaides a todas, é se apoderó de todo lo fuerte de Granada...» En términos semejantes se expresan el continuador de Pulgar y Fernández de Oviedo. En el siglo XVI Zurita refiere el hecho de refuerzo de tropas y desarme general. En el siglo XVII Porreño viene a decir lo mismo, y Bermúdez Pedraza cuenta que el ejército «prosiguió su entrada» subiendo por la peña tajada de los Mártires a la puerta de la Alhambra, y a continuación empalma la falsa ceremonia de que hablaremos más adelante. Véase texto y nota 125.

¹¹⁶ Señalan al conde de Tendilla, además de todos los autores utilizados corrientemente en este trabajo: Galíndez Carvajal, *Anales breves* (edic. Rosell, B. A. E., t. 70, p. 546); Ginés Pérez de Hita, *Guerra civil de Granada* (edic. citada, fº 288), y Diego Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, año 1627, p. 4. A don Gutierre de Cárdenas sólo le nombra como parte de la guarnición Bernardo del Roi.

que el rey puso por guardas en la Alhambra al capitán Juan de Trujillo, que recibió a su cargo la torre del Agua, y al capitán Guzmán, que se hizo cargo de la puerta principal ¹¹⁷. La cuantía de los soldados de a caballo y de a pie debió de ser aproximadamente de cinco a seis mil en total, diferenciándose bastante las cifras exactas de unos relatos a otros ¹¹⁸. En cuanto a los cronistas árabes, al-Maqqarí y el anónimo de El Escorial, refieren el hecho diciendo que a seguida se hizo abastecer aquella fortaleza de gran cantidad de víveres, pólvora y artillería, y habiendo dejado en ella algunos de sus capitanes y alcaides, regresó el rey cristiano a su campamento. También en Bernardo del Roi encon-

¹¹⁷ Por su parte, Bernardo del Roi añade que se quedó como guardián de Santa Fe Juan de Sotomayor y como mayordomo Santángel, figurando sólo el primero en el anónimo italiano.

¹¹⁸ Cifuentes dice que fueron 1.000 de a caballo y 5.000 peones, en lo que discrepan los demás. Sólo 1.000 peones cita el anónimo francés, y omite los caballeros. Hernando de Baeza recoge la cifra de 1.000 caballeros y fija la de los peones en 2.000. El que da las cifras más parecidas a Cifuentes es Bernardo del Roi, que calcula los caballeros en 2.000 y los peones en 5.000.

Pero de todas las referencias la que ha prevalecido con carácter oficial en la tradición granadina es la de Rodríguez Ardila, quien sobre los datos de Cifuentes reduce el número de caballeros a 500 y mantiene el de 1.000 para los peones. Estas cifras son las que figuran en la inscripción que en 1599 fué colocada en la puerta de la Justicia, o de la Ley, de la que dice Gómez Moreno en su *Guía de Granada*, edic. citada, p. 33: «Antes de salir encuéntrase un retablo hecho en 1588 por Diego de Navas el Mozo... y junto a él hay una losa de mármol con esta inscripción: Los muy altos, cathólicos y muy poderosos señores don fernando y doña ysabel, rey y reyna, nuestros señores, conquistaron por fuerça darmas este reino y cibdad de granada, la qual después de auer tenido sus altezas en persona sitiada mucho tienpo el rey moro muley hazen les entregó con su alhambra y otras fuerças a dos días de enero de mil y cccxcii años este mismo día sus. al. (altezas) pusieron en ella por su alcaide y capitán a don yñigo lópez de mendoza, conde de tendilla su vasallo al qual partiendo sus. al. (altezas) de aquí dexaron en la dicha alhambra con quingentos cavalleros e mill peones». Luego añade: «Fué puesta aquí en 1599». El poco crédito que merece el cronista nos hace dudar de la exactitud de esta tradición.

En cuanto a los demás aún no citados, tanto cronistas como particulares, se abstienen de dar cifras empleando sólo frases vagas. Así vemos que Bernáldez dice que dejaron «la gente que era menester»; Fernández de Oviedo asegura que entraron todos, y Zurita, Bleda y Bermúdez Pedraza se limitan a decir que se quedaron «algunas compañías de la guardia».

tramos noticia del abastecimiento, diciendo que entraron 30.000 cargas de harina y 20.000 de cebada, detalle que repite exactamente el anónimo italiano, pero que no hemos visto en ningún otro narrador ni cronista cristiano.

Qué hizo después el rey moro.

Réstanos ahora saber qué hicieron los dos reyes, el moro y el cristiano, una vez terminados todos los actos que van descritos.

Las opiniones sobre Boabdil están divididas en tres grupos: *a)* los que creen que volvió a la ciudad, a la Alcazaba, donde estaba esperándole el resto de la familia real; *b)* los que creen que fué al real de Santa Fe hasta tanto que las armas fueron todas entregadas y puesta guarnición en toda la ciudad, y *c)* los que afirman que marchó directamente al valle de Purchena, donde los Reyes Católicos le habían concedido tierras y señorío. Veamos cómo andan repartidos los pareceres:

a) Cifuentes es el primero que dice que, después de los actos, se despidió y fueron con él «hasta su posada» Rodrigo de Ulloa y Gonzalo Fernández de Aguilar, mientras los reyes y el ejército cristiano se volvían al real. De la misma opinión es el continuador de Pulgar, quien dice fué a la Alcazaba; Zurita, que afirma entró en la ciudad, y Bleda, que asegura lo mismo.

b) Esta versión está posiblemente fundada en el hecho de que le retendrían por algún tiempo sin dejarle partir, en tanto que se verificaba la entrega de armas y refuerzo de la Alhambra ese mismo día, dejándole irse después, y eso ha llevado a creer a algunos historiadores que se hospedó durante varios días en Santa Fe. La primera noticia que tenemos es del propio Hernando de Baeza, quien dice lo llevaron al aposento del cardenal, donde lo custodiaba el hermano de éste don Pedro Hurtado. Ello pudiera tener una explicación: que este aposento no fuera el del real, sino el provisional instalado en el arenal del Genil para su descanso a lo largo de toda la jornada. Recoge el informe Marineo Sículo (que tanto se inspira en Baeza) y asegura

que lo llevaron a Santa Fe, lo que en el siglo XVI acepta Rodríguez Ardila, adornando su relato con algunos detalles y asegurando que donde permaneció custodiado fué en la tienda de «don Hurtado de Mendoza», hermano del cardenal ¹¹⁹. También en el siglo XVII, Porreño asegura que el cardenal tuvo por huésped al rey moro hasta que entregaron las armas y se cumplió lo capitulado.

c) El tercer grupo es el más numeroso, acaso porque, en fin de cuentas, es a donde fué a parar, entrase o no en la ciudad, estuviese o no cierto tiempo o días en Santa Fe. Figuran en él Bernáldez, Fernández de Oviedo, Mármol Carvajal, Bermúdez Pedraza, Salazar y Mendoza, Henríquez de Jorquera y Abarca. Es decir: dos contemporáneos, uno del siglo XVI y la casi totalidad de los del siglo XVII, exceptuado Bleda, que figura en el grupo a). De todos ellos debemos destacar el aserto de Mármol Carvajal, que parece fundado en testigos presenciales y afirma que, al separarse los reyes, Boabdil dió la vuelta al Andarax para dirigirse a la Alpujarra, sin entrar en la ciudad, según testimonio de unos moriscos viejos que aseguraban que la familia había salido ya al tiempo que él lo hizo ¹²⁰.

De todo ello acaso la verdad sea que permaneciera algún tiempo en la tienda del cardenal mientras la entrega de armas y

¹¹⁹ Dice que el cardenal le ofreció el hospedaje de su tienda cuando se encontraron (según su creencia) en la cuesta de los Mártires, y que, habiendo el rey moro aceptado, le guardó luego en la suya «don Hurtado de Mendoza», que es como llama a don Pedro Hurtado, hermano del cardenal. Recordemos a este respecto que la conversación tuvo lugar cuando Boabdil se acercó a cumplimentar a la reina, según el relato de Hernando de Baeza, a través de Medina y Mendoza, que en su *Vida del Cardenal* dice así: «... ella (la reina) con el cardenal, por tercera de Hernando de Baeza, que era la lengua que el traía, le habló y consoló...» (véase nota 58).

¹²⁰ «Hecho este acto de sumisión, se apartaron los Reyes, el Católico se fué a la Alhambra y el pagano la buelta del Andarax. Algunos quieren dezir que boluió primero a la ciudad, y que entró en una casa donde tenía recogida su familia en el alcaçaba, mas vnos Moriscos muy viejos que según ellos dezían se hallaron presentes aquel día, nos certificaron que no se auía hecho más de hazer reuerencia al Rey Católico, y caminar la buelta de la Alpuxarra, porque quando salió de la Alhambra auía embiado su familia delante».

refuerzo de la guarnición y mientras el rey cristiano se apartó para comer (Zurita y Bleda), y que, después de concluídos todos los detalles de la entrega, pasase por la Alcazaba a recoger su familia — o simplemente saliera su familia —, emprendiendo, por último, el camino de la Alpujarra, en tanto que los reyes y ejército cristiano volvían a su campamento. En este caso las palabras de Cifuentes podían significar que Rodrigo de Ulloa y Gonzalo Fernández de Aguilar le acompañaron, no a la Alcazaba, sino a la «posada» que le ofrecía el cardenal en el arenal del Genil.

Una noticia curiosa nos ofrece el continuador de Pulgar respecto al vencido, al decir que en este día Boabdil hizo dos actos de tristeza: el primero, que, teniendo costumbre los reyes moros cuando vadean un río a caballo que los otros caballeros que le acompañan cubran sus pies y sus estribos, él no lo quiso consentir; el segundo, que, habiendo vuelto a la Alcazaba (es de esta opinión), al terminar la ceremonia tampoco quiso que le subieran las babuchas que dejó en el primer escalón, lo que correspondía hacer al moro más principal.

En cuanto a la tradición del «suspiro del moro», nada hemos logrado encontrar con anterioridad al mismo Mármol Carvajal, cuya noticia acaso sea, como la anterior, de origen morisco, ni tampoco aparece recogida por los cronistas inmediatos, a excepción de Bermúdez Pedraza y Salazar y Mendoza ¹²¹.

Qué hicieron después los Reyes Católicos.

También sobre este punto hay pareceres encontrados, que forman dos grupos: a) los que dicen que los reyes entraron en la Alhambra, y b) los que aseguran que se volvieron al real.

¹²¹ Dice que cerca del lugar de Padul, que es desde donde últimamente se ve Granada, «començo a sospirar reziamente y dixo Alauaquibar, que es como si dixéramos dominus Deus Sabot, poderoso señor Dios de las batallas». Y la madre le apostrofa: «Bien hazes, hijo, en llorar como muger, lo que no fuiste para defender como hombre». Bermúdez Pedraza pone en boca del vencido: «O grande y poderoso Dios», y como réplica de su madre: «Bien hazeis hijo en llorar como muger, pues no defendisteis a Granada como hombre». Salazar y Mendoza asegura que «dió vn gran suspiro, diziendo Alauaquibar, que dize, o grande y poderoso Dios, y començó a llorar».

a) El primero en dar la noticia de la entrada de los reyes en la Alhambra es Bernardo del Roi, que asegura que el rey y la reina «feceno bono et pacifico ingreso», y al final dice: «El di sequente el re et regina tornarono in le suo stagione»; pero no debemos olvidar que cuando esto hubiera podido suceder, el propio narrador se encontraba camino de Santa Fe acompañando a los cautivos liberados, por lo que su testimonio en este punto no es directo. También en el continuador de Pulgar encontramos la noticia, aunque con la variante de decir que entraron no el mismo día 2, sino «al día siguiente», siendo recibidos por fray Hernando de Talavera. Pero en el que cuaja el error plenamente es en Fernández de Oviedo, testigo de poco crédito por su corta edad al producirse los sucesos, como se ha dicho repetidas veces, quien asegura que entraron no solamente en la Alhambra, sino en la ciudad, cuando sabemos de sobra que en las capitulaciones se había estipulado que no entraría nadie en la ciudad aquel día ¹²², y que los reyes lo prohibieron tan rigurosamente, que, habiendo quebrantado la prohibición uno de sus oficiales llamado Pedro Gasca de Ávila, fué condenado a cortarle la cabeza y perdonado después, posiblemente con motivo de las fiestas de la entrada triunfal del día 6 ¹²³. Incide en el mismo error

¹²² Ya dijimos que estaba asentado así en el art. 2º, así como que en el art. 1º se previene que no puedan subir siquiera al muro que separa la Alcazaba del Albaicín, para ver las casas de los moros (véase nota 69). Cifuentes declara la prohibición de entrar en la Alhambra, a la que también se alude en el continuador de Pulgar.

¹²³ Lo refiere el continuador de Pulgar con estas palabras: «E por evitar los inconvenientes que en la cibdad podia haber, no estando ellos en ella, mandaron el Rey y la Reyna pregonar que ninguno entrase en Granada sin su licencia antes de su entrada. E por que Pedro Gasca de Avila, fijo de Gil González de Avila, entró sin ella con ciertos escuderos suyos é de su hermano Luis de Guzmán, Comendador de Aceca, le mandaron prender é mandaban cortar la cabeza. Pero siguiendo la condición que los Príncipes han de tener para los que los desean servir, eran estos reyes tan agradescidos, que considerando lo que este caballero los habia servido en todas las guerras, desde la de Toro, no solo le perdonaron, pero le ficiéron mercedes en aquella cibdad é reyno». En la fecha del día 6, y por motivo de su festividad, fué perdonado por los reyes el conde de Escalana, que llevaba dos años preso por abusos cometidos durante su virreinato en Sicilia, lo que nos induce a pensar que para el perdón de Pedro de Gasca utilizasen el mismo pretexto.

Alonso de Santa Cruz y — como era de esperar — Rodríguez Ardila quien, inducido acaso por el propósito que debió de existir en principio de hacerlo así, según se desprende de un párrafo de Hernando de Baeza ¹²⁴, lo da por realizado de este modo sin llegar a averiguar que las circunstancias de última hora dieron lugar a la entrada secreta, la cual vino a modificar los planes preconcebidos ¹²⁵. El error pasa a Mármol Carvajal, y en el siglo siguiente a Salazar y Mendoza y a Bermúdez Pedraza, quien pone de su cuenta la bajada triunfal de los reyes por la calle de Gomeles (!) y salida por la puerta de Elvira para ir a dormir a Santa Fe. Presenta como alegato una carta escrita por la reina, comunicando al prior del monasterio de Guadalupe la entrega de la plaza; carta fechada el mismo día 2 «en la ciudad de Granada»; pero esto nada viene a demostrar, por tratarse de una fórmula repetida en cuantas cartas escribió Fernando V a diversas personalidades, dándoles cuenta del mismo suceso, todas ellas redactadas en forma casi de carta-circular y en términos muy semejantes ¹²⁶.

b) A este grupo pertenecen todos los demás no citados en el apartado anterior, entre los que destacamos como de más

¹²⁴ Al hacer referencia a la obstinación del moro en no besar públicamente la mano de los reyes y acuerdo a que se llegó de que sólo iniciara la acción y los reyes le contendrían, dice al final que se había acordado para después del acto público que «llegase y les besase en el Alhambra», donde ya la masa del pueblo no era testigo de su humillación.

¹²⁵ En consecuencia organiza una segunda escena de entrega de llaves en la Alhambra por medio de Aben Comixa, con subida de personajes moros que le ofrecen acatamiento (recuerda esto el besamanos de Zurita) y fondo de calles desiertas y ventanas cerradas. Les habían salido a recibir el cardenal y don Gutierre de Cárdenas. Ni que decir tiene que todo es falso.

¹²⁶ El mismo Bermúdez Pedraza, comprendiendo la imposibilidad de que fuera así, la supone escrita desde la Alhambra. Las otras cartas de que tengo noticia, escritas todas ellas por Fernando V, son: carta en que comunica la noticia al obispo de León (recipiendario también de la de Cifuentes), publicada por Garrido Atienza en *Las capitulaciones...*, apéndice, doc. LXVII; carta dirigida al abad de Poblet, publicada por la señorita Javierre Mur en *El Correo erudito*, III, 47, y la escrita al dux de Venecia (al que va dirigida también la de Bernardo del Roi), que figura copiada a continuación de la de Roi en el código 263 de la Biblioteca de San Marcos de Venecia, hasta ahora inédita.

valor el testimonio de Cifuentes, quien recuerda la prohibición que existía de entrar en la ciudad y asegura que se volvieron al real con sus batallas ordenadas, coincidiendo en ello con la versión de Alonso de Palencia, quien dice les pareció a los monarcas más acertado regresar al campamento ¹²⁷. Ni éstos, ni los anónimos francés e italiano, dicen nada de la entrada de los reyes en la ciudad, lo que ya está suficientemente descartado, sino ni siquiera en el recinto de la Alhambra, como tampoco Bernáldez, ni Hernando de Baeza, ni Marineo Sículo, lo que no hubieran dejado de referir de ser el hecho cierto. Zurita y Bleda, después de contar la entrevista con Boabdil, dicen que el rey Fernando se apartó para comer y, después de la llegada de la reina, volvieron al real pasando «por delante de la puerta de la ciudad» ¹²⁸.

También las fuentes árabes se encuentran incluídas en este grupo, que es a mi entender el que se acerca a la verdad, diciendo: «se acercó el rey cristiano a la ciudad, y viendo en la quietud de sus habitantes que no había motivo de recelo, dispuso que entrasen sus tropas en la Alhambra, como en efecto lo hicieron en grandes muchedumbres» ¹²⁹. Concretamente, aseguran que, después de acrecentar la guarnición de la fortaleza, «partió de regreso a su campamento» ¹³⁰. Es decir, entraron, pero sólo las tropas y sólo por las calles del recinto de la Alhambra.

Al día siguiente, martes, fueron los reyes en procesión a la iglesia de Santa Fe con los cautivos en acción de gracias ¹³¹.

¹²⁷ «Visum uerumtamen est illustrissimis coniugibus castra repetere ibidemque permanere».

¹²⁸ Nada dicen tampoco Henríquez de Jorquera, ni Porreño, ni Abarca.

¹²⁹ Recoge también esta afirmación Eguílaz y Yanguas, *Reseña histórica de la conquista del reino de Granada*, Granada 1812, p. 55.

¹³⁰ Texto del manuscrito tetuaní publicado por Alfredo Bustani, *Fragmentos de la época sobre noticias...*, Larache 1940, p. 49.

¹³¹ Según la carta de Cifuentes.

CONSIDERACIONES FINALES

Tenemos que terminar por el mismo testimonio por el que empezamos: por la carta de Cifuentes, que nos ha servido a lo largo de toda la exposición de los hechos como guía inapreciable, a la luz de cuyo sincero y claro relato hemos podido averiguar toda la verdad de lo sucedido, y hemos visto cobrar nuevo sentido a tantas y tantas noticias que teníamos a la mano, pero que no habían logrado comunicarnos su verdadera significación.

Terminada la narración propiamente dicha, hace Cifuentes varias apreciaciones de su colete sobre las que tenemos que llamar la atención aquí, tales como considerar que Dios había dado al asunto muy mejor fin de lo que se esperaba y aun los reyes podían ambicionar. También cuando refiere las condiciones que juzga muy ventajosas para el rey moro, al final de las cuales pone su poco de picardía al asegurar: «En lo otro que queda, ellos (los reyes) se darán buena maña, y los moros son tales que sin quebrantarles lo capitulado les harán dexar la ciudad». Esta apreciación, vista desde el lado de los vencidos, tuvo muy diferente matiz ¹³².

Concluye la carta de Cifuentes prometiendo dar más noticias de lo que vaya aconteciendo, si tiene mensajero con quien poder hacerlas llegar a su destinatario, y dejándonos con la curiosidad de haber conocido también las que sin duda serían, si no tan importantes, al menos sí tan sabrosas epístolas como la que ha motivado este trabajo.

MA DEL CARMEN PESCADOR DEL HOYO.

¹³² Maqqarí y el anónimo de El Escorial se lamentan de ella diciendo: «Luego que el Rey de los cristianos vió que los musulmanes no emigraban, y por el contrario que se hallaban decididos a permanecer en sus hogares, resolvió romper las capitulaciones, como lo hizo, en efecto, cláusula por cláusula, hasta concluir con todas ellas». La queja se encuentra recogida en la obra ya citada de Eguílaz (nota 129).

COINCIDENCIAS VERBALES TÍPICAS EN LAS OBRAS Y TRADUCCIONES DE GUNDISALVO

(conclusión •)

COMPARACIÓN ENTRE LA 'ISAGOGÉ' Y LOS 'MAQĀŠID'

1) La última coincidencia examinada entre la 'Isagoge' y la 'Sufficiencia' nos presenta también un caso análogo entre las dos obras y los *Maqāšid*, pero aquí más explícitamente queremos llamar la atención sobre el hecho de que el verbo طابق en la 'Isagoge' — prescindiendo de la concurrencia que le hace el verbo لزم — se traduce por *adaequare, convenire, ...*: p. 319, 72: 11, 18 (*scitur convenientia inter*); 5 va, 64: 43, 11 (*coaequale*); 10 rb 3: 93, 16 (*adaequari*). Esto mismo tenemos en los *Maqāšid*, donde Gundisalvo parece echar el resto dando la definición de طابق: *convenit uno et eodem modo*: 28, 13: 109, 6 y 7. Véanse además: 65, 10 y 17: 153, 8 y 12 (*coaequalis*); 83, 21-22: 175, 6 (*coaequatur*); 138, 27: 244, 1 (*coaequabuntur*); 169, 7-8: 284, 8 (*coaequatur*); 173, 16: 289, 8 (*coaequalis*); 177, 34: 295, 2 (*coaequale*); 180, 23-24: 298, 14 (*identitas*); 183, 20: 302, 3 (*ordo*, cf. 265, 12 ss.); 196, 14, 319, 5 (*ordines*).

2) Un *mašdar* de طابق coincide igualmente en la 'Isagoge' y en los *Maqāšid*. Dice en la 'Isagoge':

* Véase supra, en este mismo volumen, pp. 129-152.

Quod non habetur ex significatione dictionis, nec ut contentum, nec ut principale, nec ut *coaequale*. Si autem volumus hoc totum complecti et acquirere, dicemus quod significatio dictionum est tribus modis, quia est significatio *parilitatis*, hoc quod est animal significat corpus habens animam sensibilem; et significatio *continentie*, ut significatio corporis ab animali; et significatio *comitantie*, ut ex tecti significatione fundamentum... ergo significatio corporis et sensibilis est significatio *comitantie* (لِزوم) ... Est ergo significatio eius secundum integram veritatem significatio parilitatis (مطابقة) et ad eius partes significatio continentie (تضمن); significatio sensibilis vero secundum parilitatem (مطابقة) non est nisi perfectum; totum vero et alias partes non significat nisi secundum comitantiam (لِزوم) (5 *va*, 62-5 *vb*, 17: 43, 11-44, 2). Omnino autem diffinitio comprehendit omnes intentiones substantiales rei et ostendit eas aut significatione *parilitatis* (pone: principali, y es error tipográfico, como que en el párrafo antes copiado distingue entre principale y coequale), sicut cum ostendit intentionem unam contractam ex collatione et significatione *continentie*, sicut cum ostendit partes (6 *rb*, 36-41: 49, 2-5). (Nótese que en la *Metaphysica* (89 *rb*, 55: 219 *r*, 22) aparecen la *continentia* y la *comitancia*, pero el texto original no da ocasión para el *parilitas* en el significado de que ahora se trata.)

Con esto parece que quedan resueltas, así la diferencia entre *لِزوم* y *طابق*, como la perplejidad que se manifestaba en la 'Isagogé' y en la 'Sufficientia'. En realidad tan sólo falta un verbo latino a que corresponda *parilitas*. Ese verbo será *parificare*, como veremos.

Los *Maqāṣid* nos presentan también estos tres términos (*parilitas*, *continentia*, *comitancia*) cuando traducen:

Divisio prima est quod dictiones significant intellectum tribus modis: Uno secundum *parilitatem* (بطريق المطابقة) sicut hec dictio *domus* significat domum. Alio secundum *continentiam* (pone: consequentiam) ut significatio huius dictionis *domus* c o n t i n e t in se parietem secundum quod est pars. Nomen enim parietis impositum est proprie ad significandum parietem secundum *parilitatem*... Tertio secundum *concomitantiam*, ut tectum significat parietem, que significatio distat a significatione secundum *parilitatem* et secundum *continentiam* (pone: consequentiam). Que autem in usu est magis de significatione dictionum est significatio secundum *parilitatem* et secundum *continentiam*; secundum *concomitantiam* vero minime (2 *ra*, 12 ss.: 9, 1-8).

Esta segunda coincidencia entre la 'Isagoge' y los *Maqāṣid* necesariamente debe atribuirse a un arabista que conocía ambas obras. Sería absurdo atribuirla a moros latinados o a judíos ladinos. Sobre todo si no eran gente de letras.

3) Aún tenemos otra coincidencia entre ambas obras. Es cosa sabida la dificultad de traducir la palabra árabe الحكم¹. La 'Isagoge' traduce: *Et non negamus quod sit quoddam aliud...* (5 vb, 47-48: 45, 2). Y los *Maqāṣid*: *A primo non provenit nisi unum sed quod subsequitur quiddam aliud* (119, 24-26: 218, 12).

En la 'Metaphysica' (104 vb, 51: 253 r, 1) tenemos la misma frase, pero la traducción va calcada en la fórmula arábica.

4) Otro íntimo contacto tenemos entre estas dos obras. La 'Isagoge' traduce:

Verbum enim ex se ipso significat omnino, alioquin omni verbo debita esset significatio quam numquam variaret; non enim significaret ad placitum loquentis, sicut cum quis imponit verbum ad significandum aliquem intellectum, *ut canis cum dicitur pro latrabili*, et hec eius significatio; deinde imponit ad significandum aliud, *sicut pisces* et hec est eius significatio: sicut etiam cum in impositione fuerit vacuum a significatione, remanebit non significans: وذلك أن اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه بل إنما يدل بإرادة اللفظ فكما أن اللفظ يطلقه دالا على معنى كالعين على ينبوع الماء فيكون ذلك دلالة ثم يطلقه دالا على معنى آخر كالعين على الدينار فيكون ذلك دلالة كذلك إذا أخلاه في إطلاقه عن الدلالة بقى غير دال (3 va, 16-25: 25, 15-20).

Se podría traducir:

'La palabra no es por sí misma significativa (pues si no fuera por eso, toda palabra encontraría respecto de un concepto un límite que no podría traspasar), sino

¹ Léon Gauthier, *La racine arabe حكم et ses dérivés*, en *Homenaje a don Francisco Codera*, Zaragoza 1904, pp. 435-454.

que significa tan sólo según el beneplácito del que habla. Aplica éste a cierta expresión el significado de un concepto, v. gr., aplica a la palabra ojo (*‘ayn*) el significado de *fente de agua*, y en el caso ése será su significado; después puede aplicar a la misma palabra el significado de otro concepto, v. gr., el de cierta moneda (*dinār*), y ése será entonces su significado, de manera que, si al aplicar a las palabras significados, una quedase libre de significado, quedaría siempre sin significar’.

En la traducción de los *Maqāṣid* tenemos:

Aequivoca sunt ut dictio conveniens multis et diversis ut canis qui dicitur de latrabili et de caelesti sidere (2^{va}, 23 ss.: 11, 13-14: *والمشتركة هي اللفظ الواحد المطلق على مسميات مختلفة كلفظ العين للذهب والشمس والميزان وعين الماء*).

Se podría traducir:

‘Los equívocos están constituídos por un vocablo único aplicado a cosas denominadas distintas (múltiples), como *‘ayn* (ojo), aplicable al oro (moneda acuñada), al sol, a la balanza, al ojo de agua’.

En lo que ahora debemos fijarnos es que en Avicena, y en Algazel que le sigue, tenemos el ejemplo del *ojo*. Pero, tanto en la traducción de la ‘Isagoge’ como en la de los *Maqāṣid*, se sustituye ese ejemplo por otro, que en ambos casos es el del perro o can, concordancia bien difícil de explicar si es que no se trata de un mismo traductor o de uno que de algún modo interviene en ambas traducciones.

5) Ya vimos que el traductor de la ‘Isagoge’ vacilaba sobre el exacto significado de *وحده*. Lo mismo ocurre en los *Maqāṣid*, v. gr., 1^{ra}, 28 y 29: 4, 13.

6-13) No nos parece repetir aquí coincidencias ya explicadas, v. gr., la del *omnino*, la del *enim* (*etenim*), la del *fortassis*, la del *intellectus*, la del *designare*, la del *habens animam*, la inversión significativa de *astrologia*-*astronomia*. Añadamos únicamente la traducción de *هل* por la conjunción *si*: 26, 22: 107, 5; 25, 26-27: 118, 13; 57, 30: 144, 12-13, etc.

14) Pone Baeumker la palabra *generalissimum* como vocablo raro, que se encuentra en el 'Fons vitae'. Igualmente se encuentra en la 'Isagoge': 8 *ra*, 21. 30. 44. 65; 8 *rb*, 3; 8 *vb*, 46. 47. 54, etc. Y en los *Maqāṣid*: 3 *rb*, 44; 3 *va*, 4. 12, etc.

15) Obsérvese igualmente la palabra *specialissimum*, que se halla en la 'Isagoge': 7 *ra*, 26-27. 49. 50. 53. 62, etc. Y en los *Maqāṣid*: 3 *rb*, 43; 3 *va*, 13. 16, etc.

16) El *certificare* se halla en la 'Isagoge': 2 *ra*, 62; 2 *rb*, 25-26; 2 *vb*, 58; 7 *va*, 45; 8 *va*, 22-23; 8 *va*, 61. Y en los *Maqāṣid*: 1 *ra*, 20; 3 *va*, 36; (*metaphysica*) 81, 5, etc.

17) Tampoco *adaptare* y *adaptatio* eran palabras latinas corrientes. Se hallan en la 'Isagoge': 8 *va*, 10; 6 *va*, 57; 8 *va*, 16. Y en los *Maqāṣid* (*metaphysica*) 104, 2; 124, 7-8. 17-18. 30; 125, 9. 15. 21; (*physica*) 149, 22; 151, 26. 33, etc.

18) *Intellectus* para significar la simple aprehensión es muy frecuente en la 'Isagoge' (cf. ed. del Cairo, p. 140) y en los *Maqāṣid*. Comp. 174, 23. 24: 291, 2 con 174, 33: 291, 9.

19) Ninguno de estos cinco casos (14-18) es muy latino; sin embargo, se encuentran en muchas de las obras que estudiamos, como se encuentran también una multitud de sustantivos nuevos que podemos señalar, ya en la 'Isagoge': *humanitas* (2 *ra*, 30); *identitas* (2 *ra*, 40); *universalitas* (2 *rb*, 36); *particularitas* (2 *rb*, 36-37), *accidentalitas* (2 *rb*, 37); *substantialitas* (4 *ra*, 59-60), *possibilitas* (4 *vb*, 33), *impossibilitas* (4 *vb*, 36), *animalitas* (5 *ra*, 6-7), *generalitas* (6 *va*, 32), *specialitas* (7 *ra*, 60), *singularitas* (7 *rb*, 61), *individualitas* (7 *rb*, 61), *nativitas* (8 *rb*, 62), *rationalitas* (8 *va*, 7), etc., etc. Todas estas palabras y muchas otras de la misma laya están señaladas por Baeumker en el 'Fons vitae' como palabras raras. Las podemos también señalar en los *Maqāṣid* con otras de igual ralea: *universalitas* (4 *vb*, 33), *particularitas* (4 *vb*, 33), *generalitas* et *specialitas* (10 *vb*-11 *ra*). No hay razón para alargarse. Queda indicada su comparación con el 'Fons vitae' y el lector podrá verificarla. Casi lo mismo tenemos en el 'De universalibus'.

Hasta aquí hemos ido comparando las obras de dos en dos. La lista que luego va a seguir facilitará al lector una comparación parecida, con sólo ir apuntando las coincidencias de las dos obras escogidas. Si se trata, por ejemplo, de la 'Isagoge' y la 'Metaphysica' registrará: *multivocum, astrologia-astronomia, minus commune, restringere, credulitas, solet, in sensibilibus, habens animam, designare, concomitari, fortasse, enim, si, intentio, mediante, et omnino, ...* Son al menos 16 coincidencias entre la 'Isagoge' y la 'Metaphysica', bastantes para darse cuenta de un hecho notable de convergencia, como las 19 señaladas presentan el mismo hecho entre la 'Isagoge' y los *Maqāṣid*.

COMPARACIÓN DE VARIAS OBRAS ENTRE SÍ

Sería absurdo exigir que una misma palabra se encontrara a la vez en todas las obras y en todas las traducciones. Cuando el original árabe no presenta tal forma o tal palabra, no se debe naturalmente esperar en la traducción. Por eso convenía destacar obras y traducciones en que al parecer no se esperarían tantas coincidencias. Ahora, en general, me parece que ya debe bastar el presentar ciertas palabras y formas que simultáneamente se extienden a varias obras, pocas o muchas.

1. *Multivocum* (= sinónimo). — El traductor de los *Maqāṣid* recibió de Boecio esta palabra que vamos a encontrar en varias obras. Decía así Boecio:

Ex his duobus, nomine scilicet et definitione, diversitates quatuor procreantur. Omnes namque res aut eodem nomine et eadem definitione iunguntur, ut homo et animal; utraque enim animalia dici possunt et utraque una definitione iunguntur. Est namque animal substantia animata sensibilis, et homo rursus substantia animata sensibilis. Et haec vocantur *univoca*. Alia vero, quae neque nominibus neque definitionibus coniunguntur, ut ignis, lapis, color et quae propriae substantiae natura discreta sunt. Haec autem vocantur *diversivoca*. Alia vero quae diversis nominibus nuncupantur et uni definitioni designationique subduntur, ut gla-

dius, ensis; haec enim multa sunt nomina sed id quod significant, una definitione declaratur. Et hoc vocatur *multivocum*. Alia vero quae nomine quidem congruunt, diffinitionibus discrepant, ut est homo vivens et homo pictus, nam utrumque vel animalia vel homines nuncupantur; si vero quis velit picturam hominemque diffinire, diversas utrisque diffinitiones aptabit. Et haec vocantur *aequivoca* ¹.

A su vez Gundisalvo traduce:

Sunt enim univoca, multivoca, diversivoca, aequivoca, convenientia. *Univoca* sunt ut haec dictio *animal* convenit homini et equo secundum eandem intentionem et indifferenter sine magis et minus et sine prius et posterius; animalitas enim omnibus istis est una. Similiter *homo* convenit Petro et Iohanni. *Diversivoca* sunt multa nomina eiusdem rei, ut *ensis*, *muero* et *gladius*. *Multivoca* sunt multa nomina multarum rerum, ut *equus* et *asinus*, quae sunt singula rerum. *Aequivoca* sunt ut una dictio conveniens multis et diversis, ut *canis* qui dicitur de latrabili et de caelesti sidere... ².

Debemos aquí observar el orden de esos nombres en el enunciado general (*univoca, multivoca, diversivoca, aequivoca...*), en el cual coinciden, según creo, el árabe y el latín. Consi dérese también el orden de las definiciones mismas. También coinciden el árabe y el latín. Pero no coinciden el orden de los nombres en el enunciado general (*univoca, multivoca, diversivoca...*) y el de estos nombres aplicados a las definiciones (*univoca, diversivoca, multivoca...*).

Esta discrepancia se debe a copistas o a editores. Demostremos que Algazel y Gundisalvo aplican a *mutarādaḥa* (*multivoca*) una misma definición: en efecto, la copiada en árabe está bien traducida por *multa nomina eiusdem rei* = 'nombres diferentes aplicados a un mismo nombrado'. Ahora bien, Gundisalvo en la *Metaphysica* de los mismos *Maqāṣid*, traduce: *Haec autem tria, scilicet divisio, incisio, separatio, nomina sunt unius rei* (ed. Muckle, p. 15, 6-7), donde sustituye a *mutarādaḥa*

¹ Boethius, *De categoriis*, I, 2, Ml. 64, 163-164.

² D. Gundisalvo en la traducción de la 'Logica Algazelis', Venecia 1506, fo 2 va, 12-26: 11, 5-14.

por su definición, y ésta es precisamente la que Algazel le daba en la Lógica. Aplican, pues, Algazel y Gundisalvo a *mutarādafa* la misma definición.

Pues bien, *mutarādafa*, según Gundisalvo, debe traducirse por *multivocum*: En los *Maqāṣid*, en el enunciado general, como hemos visto, (*multivoca*); en la traducción de la 'Isagoge' traduce المترادف por *multívoco*, una vez en f° 4 va, 9 y otra vez en f° 6 rb, 13 (donde la ed. de Venecia 1508 pone *multipliato* erróneamente; para el árabe, ed. Cairo 1952, pp. 33, 15 y 48, 6); la traducción de la 'Sufficiencia' nos da otros tres casos (f° 17 va, 39: 9 v, 28; f° 23 rb, 49: 22 r, 29; cf. f° 17 ra, 21: 8 v, 12 donde el término árabe es distinto); tenemos otro caso en la traducción del 'De anima' (f° 2 rb, 22: 164 r, 20); finalmente la traducción de la 'Metaphysica del Šifā' ofrece cuatro casos (f° 72 va, 11: 184 v, 24; f° 72 va, 21-22: 184 v, 29; f° 72 va, 33: 185 r, 4; f° 79 ra, 44: 197 r, 14).

Creemos que el 'Tractatus de anima' es de Ibn Dāwūd, ayudado en la redacción verbal por Gundisalvo. Las ideas capitales son contrarias a Gundisalvo, pero el lenguaje no hay duda que es el de nuestro Arcediano, no sólo en lo que copia de las traducciones, sino también en lo que no copia: *transumptis nominibus, mediante, astrologia...*

Aquí debemos llamar la atención sobre este pasaje: *Quaecumque enim de Deo secundum substantiam dicuntur, multivoca sunt* (60, 2, en la ed. Muckle).

Difícil es, en tantos casos de tan diferentes obras y pasajes, atribuir a copistas la transcripción de una palabra por otra. Por tanto, el *Diversivoca sunt multa nomina eiusdem rei* está en contradicción con la inteligencia que de *mutarādafa* tiene Gundisalvo y contra su uso constante en esas obras. Deben, pues, cambiarse en los *Maqāṣid* el *diversivoca* y el *multivoca* en las definiciones que se hallan en la ed. de 1506, y así quedará todo en conformidad con el árabe.

Entre tanto queda probada la coincidencia de *multivocum* en las seis obras antedichas (aun sin la corrección indicada). En la traducción de la 'Isagoge' y de la 'Sufficiencia' vamos ya viendo también la intervención de Gundisalvo.

2. *Astrologia - Astronomia*. — Lo que en el 'De scientiis' (p. 99, 10-11) reflejamente llamó Gundisalvo astronomía, se ha llamado astrología, y lo que reflejamente llamó astrología (p. 103, 4), se ha llamado astronomía. Constante en esa nomenclatura, la emplea también en el 'De divisione philosophiae', no sólo por transcribir lo del 'De scientiis', sino de un modo aún más reflejo (p. 115, 1-119, 9; y 119, 10-121, 19), y según eso ya antes había alterado la letra de Boecio ('De divisione', p. 32, 8: Boecio, *Arithmetica*, Ml. 63, 1081, 30), como altera ahora la de San Isidoro ('De divisione', p. 121, 11-19: Isid. *Etym.* III, 27, Ml. 82, 170). En tercer lugar, en los *Maqāṣid* de Algazel tenemos: *de forma mundi, scilicet astrologia* (ed. Muckle, p. 4, 14-15), donde añadió el traductor las palabras *scilicet astrologia*, y más tarde traduce *astrologus* (p. 71, 18) al que hoy llamamos *astronomus*; en cambio, pone *astronomia* (p. 125, 6-7) en vez de *astrologia*. En el 'De ortu scientiarum' (ed. Baeumker, pp. 18-19), a lo que en los casos anteriores ha llamado astrología lo titula 'De motu caelesti', pero a la palabra astronomía le da el mismo sentido que vamos viendo. En quinto lugar, en las traducciones en que tan sólo ocurre uno de dichos términos, vemos que se conserva la misma nomenclatura. En la 'Isagoge' se dice: *Deinde consimilem apposui abbreviationem libri Almagesti in astrologia* (ed. Birkenmajer en la *Revue néos.* 36 [1934], p. 319, lín. 68-69). Igualmente en la traducción de la 'Sufficiencia' (fº 18 ra, 20-18 rb, 21: 10 v, 21-11 r, 24; 18 va, 48: 12 r, 5-6) tenemos *الهيئة* y se traduce por *astrologia* en vez de *astronomia*. En varios manuscritos del 'De anima' (Ragusa; Escorial; Casanatense, 957; Digby, 217...) se pone un final donde Avicena anunciaría los libros que van a seguir. Ni el manuscrito de India Office ni el del Br. Mus. tienen en árabe ese final, pero es claro que o estaba en el manuscrito de los traductores o lo hizo alguien que conocía bien el *Šifā'*. Los traductores parecen los indicados en ambas hipótesis. Entre esos libros está la *astrologia* que, como Avicena nos dijo en la 'Isagoge', es un compendio del *Almagesto*. También en la traducción de la 'Metaphysica' hallamos astrología en vez de astronomía (*الهيئة*), fº 71 va, 4: 182 v,

23; cf. f^o 108 *rb*, 47. 60: 360 *v*, 16. 23. En el 'Liber Introductorius' de los Ijwān al-Ṣafā' (ed. Nagy, Münster 1897), p. 48, 6-7: 348, 15; p. 54, 31-55, 2: 354, 5. En la traducción del *faṣl* sexto de la *maqāla* segunda del Libro de la demostración (que es el *fann* quinto de la Lógica), en vez de *astronomus* y *astronomia* hallamos también *astrologus* y *astrologia* (ed. Baur 131, 12-16: 102 *v*, 19-20). Finalmente creemos que el 'Tractatus de anima' es de Juan Hispano, pero que Gundisalvo ayudó como latinista. Allí leemos: *Luna enim, ut aiunt astrologi, non habet lumen a se sed a sole* (ed. Muckle, p. 102, 2-3). Ni Juan Sevillano ni Ibrāhīm b. Dāwūd se remitirían de esta manera, ni tampoco el autor del 'Epitome totius astrologiae' apelaría a los astrólogos en vez de apelar a los astrónomos, a quienes pertenece el caso.

Son 11 obras en las que ya habíamos afirmado la intervención de Gundisalvo. Sería bien raro que, si tal afirmación no fuese exacta, respondieran todas a una en un detalle tan delicado como es esta nomenclatura refleja, contraria a la de Boecio y de San Isidoro.

En cambio, Kilwardby (París, BN, ms. lat. 15.494) emplea los nombres ordinarios y les aplica las definiciones de Gundisalvo (f^o 253 *v*), pero advierte: 'Notandum etiam quod licet haec quam diximus, sit diversa et propria acceptio astronomiae et astrologiae, nonnumquam tamen nomen unius pro alia ponitur'. Conscientemente, pues, corrige a Gundisalvo.

3. *Parificare*. — Ya conocemos los pasos por donde llegó esta palabra a representar a طابق o también a algún sinónimo de la misma palabra. Desde luego la encontramos en el 'De scientiis' (ed. M. Alonso, p. 77, 5), en el 'De divisione philosophiae' (ed. Baur, p. 79, 16), en el 'De unitate' (ed. Correns, p. 6, 2), en el 'Fons vitae' (ed. Baeumker, II, 23, p. 69, 12), en la 'Sufficiencia physicorum' (f^o 23 *va*, 41-42: 22 *v*, 28; f^o 25 *vb*, 15: 27 *v*, 7; f^o 27 *va*, 47: 30 *v*, 4), en el 'De anima' (f^o 16 *ra*, 63: 190 *v*, 11; cf. 13 *rb*, 13: 185 *r*, 4, con otro término en el original), en la 'Metaphysica' (f^o 78 *vb*, 40: 196 *v*, 17; f^o 79 *va*, 63: 198 *r*,

4-5; f^o 80 *rb*, 1; 2; 3: 199 *r*, 13-14; f^o 82 *va*, 57-58; 60; 61; 62: 204 *r*, 4-5; f^o 83 *ra*, 6-7: 204 *v*, 6; f^o 95 *rb*, 60: 231 *v*, 25; cf. 72 *ra*, 55: 184 *r*, 15, con otro término en el original).

Son al menos 21 casos en 7 obras ¹ en las que, sin duda, debe intervenir un mismo autor; el cual, como hemos visto, emplea en la 'Isagoge' la palabra *adaequare*, e igualmente lo vemos aquí en la 'Sufficiencia' (23 *vb*, 22: 24 *r*, 1) y en la 'Metaphysica' (82 *vb*, 13; 15; 19; 204 *r*, 11 y 13), donde también hallamos la traducción *compar et compar* (83 *rb*, 13: 205 *r*, 5).

Gerardo de Cremona, que rehusa en el 'De scientiis' el *parificare* de Gundisalvo, lo emplea según algunos mss. para traducir la palabra جارى en el sentido de *ir a la par*, *ir paralelo*, o como traduciría Gundisalvo, *ser equidistante*.

4. *Minus commune* (اخص = más propio). — El original suscita la idea de lo más propio. El poner por fórmula negativa lo que tiene fórmula positiva, y el poner por menos lo que el original da por más, indican un refinamiento científico que no podían tener ni permitirse ni el judío ladino ni el moro latinado que sirviesen de intérpretes. Es una reflexión de quien tiene delante el árbol de Porfirio y de quien debajo de lo más común está viendo en un mismo ser lo menos común y lo más propio. El intermediario que calara esto traduciría por su cuen-

¹ Entre estas obras hemos puesto el 'Fons vitae', aunque no podamos confrontar la palabra con el árabe por ser éste desconocido. La rareza de la palabra misma nos autoriza para alegar el 'Fons vitae', y lo mismo nos sucederá con otras palabras. Por lo demás, en muchas ocasiones habremos de callar. El *fortasse* (v. gr., p. 68, 6, etc.), el *habens in se multiplicatatem* (p. 63, 16-17), el *de natura formae est ut...* (p. 108, 19), el *proprietas est continuae quantitatis ut* (p. 156, 17, etc.), el *solet* (p. 159, 2), el *hoc est quia* (p. 249, 21), y otras varias fórmulas, tienen cierto interés en nuestro estudio, pero faltándonos el original no pueden hoy sernos de utilidad alguna. En cambio el *et omnino* es frecuente en circunstancias que ha de traducirse por *en resumen*, *en términos generales*, etc. Otro tanto se diga del: *Si materia... an; Vide si hoc tibi sufficiat, an non...* Estos y otros pocos casos, además de las muchas palabras señaladas por Baeumker como raras, nos pueden ser útiles aunque nos falte el original arábigo.

ta y no se pondría al servicio de otro. Es claro, sin embargo, que muchas veces conservará el original y traducirá *lo más propio*.

El *minus commune* aparece en la 'Isagoge': 5 *vb*, 25: 44, 7; 6 *ra*, 16: 46, 7; 6 *va*, 35: 51, 5; 7 *va*, 7 y 7-8: 58, 3; 8 *ra*, 12: 62, 9; 8 *ra*, 14: 60, 10; 8 *vb*, 53: 78, 12; 9 *ra*, 50: 80, 10, 11 *rb*, 21: 104, 16; 11 *va*, 7: 106, 15. En la edición de la 'Isagoge' 9 *ra*, 50 tenemos tan sólo *minus*, pero en el ms. Vat. lat. 2.186, fº 95 v, 43 pone *minus communis*. A estos 11 casos se añaden otros de la 'Sufficientia': 13 *rb*, 44: 1 *r*, 16 (cf. *magis proprium* en lín. 37); 13 *va*, 11: 1 *r*, 12 (pone: *non communes*). Del mismo modo en el 'De anima': 4 *vb*, 28: 168 v, 24. Igualmente en la 'Metaphysica': 70 *va*, 46: 181 *r*, 10 (cf. en lín. 57 *magis proprium*: 181 *r*; 16); 71 *ra*, 17: 182 *r*, 1; 79 *rb*, 53: 197 v, 17; 79 *va*, 1-2: 197 v, 22; 90 *rb*, 54: 218 *r*, 18; 90 *va*, 40: 218 v, 15. En los *Maqāsid*: 3 *rb*, 39: 15, 17; 8 *ra*, 25: 41, 6; 8 *ra*, 27: 41, 7; 8 *ra*, 30: 41, 8; 12 *va*, 6: 65, 14; (*physica*) 131, 10: 234, 12. En el 'De convenientia' de Avicena: 124, 21: 102 *r*, 10; 125, 5: 102 *r*, 13; 125, 15: 102 *r*, 16; 125, 17-18: 102 *r*, 16; 125, 20: 102 *r*, 17; 126, 1: 102 *r*, 19; 126, 3: 102 *r*, 19; 126, 3-4: 102 *r*, 19; 126, 9: 102 *r*, 21; 126, 11: 102 *r*, 22; 126, 14: 102 *r*, 23; 126, 16-17: 102 *r*, 23; 126, 21: 102 *r*, 27; 127, 5: 102 *r*, 31; 127, 13: 102 *r*, 33; 128, 1: 102 *r*, 37; 129, 4: 102 *r*, 48; 132, 23: 102 v, 30 (*secundum communitatem et proprietatem*); 133, 1: 102 v, 32 (*in communitate et proprietate*), cf. 'Isagoge', 7 *va*, 4-5; 133, 15-16: 102 v, 36.

En vez de *minus commune* tal vez se hubiera ocurrido decir *más exclusivo*, *más personal*, *más singular*, *más particular*, etc. Eso convendría a un intérprete intermediario, mientras que el *minus commune* parece convenir más al que considera las cosas según el árbol de Porfirio.

El traductor del *minus commune* es obvio que también quedaría poco satisfecho del latino *appropriare*. Lo conserva muchas veces, pero tal vez lo traduce por *restringere* en la 'Isagoge': 5 *ra*, 45: 39, 5; 7 *ra*, 63: 56, 2. Y en la 'Metaphysica':

90 *ra*, 45. 45. 56. 57. 60: 620 *v*, 26. 26 y 221 *r*, 1-4; 96 *ra*, 4 (*restricto*): 233 *r*, 19.

5. *Credulitas y credere* (التصديق y صادق).

En árabe también existe la palabra الاعتقاد para indicar lo mismo, es a saber, con *credulitas* se significa el *juicio lógico* como contradistinto de la *simple apprehensión*. En la 'Isagoge' se halla en: 2 *va*, 53-54: 17, 10; 2 *va*, 41: 17, 14; 2 *va*, 48: 17, 18, etc. (se encuentra bastantes veces *credere* y el sustantivo *fides*). En el 'De anima': 3 *vb*, 58, 59: 167 *r*, 18; 5 *vb*, 26: 170 *v*, 10; 20 *rb*, 3. 5: 199 *r*, 14 ss.; 22 *va*, 37: 201 *v*, 14; 24 *ra*, 43: 204 *v*, 24. Igualmente en la 'Metaphysica': 70 *ra*, 20. 26 (*creditiv*): 179 *v*, 9. 12; 72 *rb*, 35: 184 *v*, 5. 6; 72 *vb*, 22: 185 *v*, 1; 75 *rb*, 30-31: 190 *r*, 23; 107 *rb*, 65: 258 *r*, 14. Análogamente en los *Maqāṣid*: 1 *ra*, 16. 23. 25. 30. 40: 4. 8. 11. 12. 14. y 5, 4; 3 *va*, 37: 19, 12; 6 *rb*, 29. 30-31: 28, 7. 8, etc., etc. (muchas veces en las tres partes; obsérvese en especial en la parte metafísica): 73, 25 (*credulitas*): 163, 10 (عن اعتقاد); 110, 31 (*credulitas*): 207, 13 (تعتقد). Del propio modo el 'Liber exercitationis' de al-Fārābī (ed. Salman): 36, 35: 4, 15; 36, 37-38: 4, 14; 37, 6: 5, 6; 45, 44. 45: 21, 15; 46, 9: 22, 2 (en árabe: اعتقاد); 47, 17. 18: 24, 12 (التصديق); 36, 7. 11 (*credit*): 3, 12, 14 (يعتقد); 46, 4 (*credit*): 21, 20 (اعتقد). También los 'Fontes quaestionum' de al-Fārābī (ed. Cruz Hernández): 316, 6: 306, 5; 316, 18: 307, 18; 316, 21: 307, 20; 316, 23 (tres veces): 307, 22-23; 316, 24: 307, 24; 317, 3: 307, 28; 317, 5: 307, 31; 317, 7: 307, 33. En el 'De definitionibus' de Isaac: 338, 1. En el 'De divisione philosophiae', p. 80, 10. 12. 13. 18; p. 81, 1.

6. *Solet* (من شأنه). — Esta fórmula arábiga *min ša'ni-bi* la hemos ya visto traducida por *solet* al menos 4 veces en la 'Isagoge' y al menos 15 veces en la 'Sufficientia'. Esto mismo encontramos en el 'De anima': 4 *vb*, 9 (*solet assimilari*): 168 *v*, 15; 5 *va*, 54: 170 *r*, 23; 5 *va*, 61: 170 *r*, 26; 9 *ra*, 10: 176 *r*, 4; 10 *ra*, 44; 47; 48; 49; 50: 178 *v*, 23; 24; 25;

25; 26; 10 *rb*, 26: 179 *r*, 14; 10 *rb*, 30: 179 *r*, 16; 10 *vb*, 5: 180 *r*, 3; 10 *vb*, 54: 180 *r*, 24; 11 *rb*, 65: 181 *r*, 27; 13 *va*, 44: 185 *v*, 17; 14 *va*, 40: 187 *v*, 6; 14 *vb*, 26: 187 *v*, 29; 15 *va*, 49: 189 *v*, 5; 15 *vb*, 21: 189 *v*, 23; 15 *vb*, 40: 190 *r*, 2; 16 *va*, 35: 191 *r*, 28; 17 *ra*, 23: 192 *r*, 24; 18 *rb*, 52: 195 *r*, 20; 18 *vb*, 15: 196 *r*, 6; 18 *vb*, 51: 196 *r*, 24; 20 *va*, 53: 200 *r*, 13; 20 *vb*, 17: 200 *r*, 30; 22 *rb*, 64: 201 *r*, 23; 23 *rb*, 62: 203 *v*, 1; 24 *vb*, 60: 206 *v*, 1; 25 *va*, 47: 207 *v*, 18; 26 *ra*, 57: 208 *v*, 26; 26 *va*, 9: 209 *v*, 3; 27 *vb*, 57: 212 *v*, 11 (las dos veces). El lector considerará cuán afines son la 'Sufficiencia' y el 'De anima' (traducido por Gundisalvo) en esta palabra. En la 'Metaphysica' lo encontramos una sola vez: 88 *va*, 19: 216 *r*, 23. También una vez hallamos el equivalente *consuevit*: 80 *vb*, 60: 200 *r*, 30 (también en la 'Sufficiencia' se halla una vez: 30 *vb*, 35: 37 *v* (28 *v*) lín. 29). Pero esto no es porque en el original no ocurra muchas veces, sino porque en la 'Metaphysica' se traduce ordinariamente por *cuius natura est* (o fórmula parecida); así ocurre unas 18 veces. También en el 'De intellectu' de al-Fārābī aparece el *cuius natura est*: p. 116, 52 (ed. Gilson): p. 9, lín. 8 (ed. Bouyges); 117, 61 y 63: 10, 5 y 7; 119, 148: 18, 1 ss. El original de los *Maqāṣid* apenas da lugar a la observación. Aparece la fórmula una vez en 170, 18 (*cuius est*): 285, 17. El *de natura* 170, 35: 286, 10; 171, 3-4: 286, 13 es en el original من طبيعتها. Gundisalvo vió la equivalencia de ambas fórmulas árabes, y quizá ésa es la causa del cambio en el latín. También es buena la traducción en el 'De scientiis' (ed. M. Alonso): *Proprium autem est...* 73, 1; 5; 7; 74, 10; 75, 4, y se repite en el 'De divisione philosophie': 73, 4-74, 3.

7. *In sensibilibus* (في الاعيان). — En la 'Isagoge' (con el 'De universalibus') hemos encontrado esta traducción unas 10 veces, y al menos unas 6 veces en la 'Sufficiencia'. El 'De anima' dice: *esse autem sensibile*: 3 *va*, 65: 166 *v*, 23. Del mismo modo en la 'Metaphysica': 86 *va*, 52: 212 *r*, 16; 87 *ra*, 16: 213 *r*, 1; 87 *ra*, 25: 213 *r*, 5; 87 *rb*, 19; 20; 22; 24: 213 *v*, 4; 5; 6; 7; 87 *va*, 6; 8-9; 47: 214 *r*, 4; 5;

26; 87 *vb*, 36; 44: 214 *v*, 25; 27; 96 *va*. En las mismas obras algunas veces se acerca más a la verdadera traducción. En la 'Isagoge' dice *in ipsis rebus*, 2 *rb*, 29: 15, 1; *in his singularibus*, 2 *rb*, 33: 15, 4. En la 'Metaphysica', *in signatis* o *in signatis singularibus*, etc., aparecen cerca de 20 veces y alternan con el *in sensibilibus*, no sólo en toda la traducción y en un mismo capítulo, sino a la distancia de pocas líneas. El traductor les da un valor equivalente, como vimos en la 'Sufficiencia'. Los *Maqāsid* tienen también *in singularibus*: 27, 7: 107, 17; 28, 24: 109, 13.

8. El adjetivo árabe *dū*, *dāt*, *dāwū*, etc., seguido de genitivo, lo interpreta Gundisalvo por *habere* (*habens*) con acusativo. En la 'Isagoge' hemos visto unos 20 casos y en la 'Sufficiencia' unos 12 casos. Basten algunos ejemplos de otras obras. El 'De anima': 3 *ra*, 41: 165 *v*, 21; 3 *rb*, 4: 166 *v*, 5; 4 *vb*, 65: 169 *r*, 10, etc., etc.; 26 *rb*, 47: 209 *r*, 20; 26 *rb*, 48: 209 *r*, 21; 26 *rb*, 49: 209 *r*, 21, etc. En la 'Metaphysica': 88 *vb*, 11: 216 *v*, 20; 70 *ra*, 33: 179, 15; 80 *ra*, 18: 1 *v*, 23, etc., etc. El 'Liber introductorius' de los *Ijwān al-Ṣafā'*, tiene: *habens colorem*, 56, 7; 8; 9: 355, 6 (tres veces); *habet partes*, 58, 31: 357, 15. En los *Maqāsid*, 13 *rb*, 39: 70, 14 (*habens nasum*); 137, 18: 242, 12 (*habens spatium*); 171, 5: 286, 14 (*habenti ramos*); 179, 33: 297, 15 (*habente situm*). En el 'De intellectu' de Alej. de Af., p. 76, 6.

Como ya notamos antes, no es necesario que siempre traduzca de esta manera. Cuando halla un adjetivo a propósito, lo emplea, como es obvio. Así en los *Maqāsid*, 6 *vb*, 30: 18, 3 (*animatum*); 165, 18 y 20: 278, 14-16 (*odoriferorum*); 166, 28: 280, 12 (*saporiferi*); 168, 18: 283, 9 (*videntes*). Igualmente en el 'De intellectu' de al-Fārābī (ed. Gilson), 117, 68 y 69: 11, 3 y 4 (*peritus*). En el 'De anima', 5 *ra*, 14: 169 *r*, 15 (*odorifero*).

9. *Designare*, *designatus*, *designatio* (en árabe اِشَار o bien عَنِ u otro sinónimo). — En la 'Isagoge' ya hemos señalado hasta siete casos y se podrían señalar otros.

En otra parte ¹ señalamos más de 13 casos en la 'Sufficiencia' y más de otros 18 en la 'Metaphysica', v. gr., 76 *rb*, 40: 192 *r*, 12. En el 'De anima' tenemos por vía de ejemplo: 2 *rb*, 13-14: 164 *r*, 17; 2 *rb*, 15: 164 *r*, 17; 3 *ra*, 28: 165 *v*, 15; 3 *vb*, 28 y 29: 167 *r*, 6; 4 *rb*, 50: 168 *r*, 8; 4 *va*, 1: 168 *r*, 15; 16 *va*, 45: 191 *v*, 2; 19 *vb*, 26: 198 *r*, 23; 23 *rb*, 17: 203 *r*, 12, etc. En los *Maqāsid (metaphysica)*: 16, 13-14; 14-15: 93, 13-14; 16, 20: 93, 17, etc. (*passim*). En el 'Liber introductorius', 42, 25 (*assignatio*): 344, 12; 43, 26-27: 345, 10 (*assignamus*); 44, 17: 345, 20 (*assignamus*). En el 'De intellectu' de Alejandro de Afrodisia, p. 76, 4.

10. *Concomitari* (comitari). — A pesar de la perplejidad entre *concomitari* (لزم) y *parificare* (طابق), de que antes hablamos, el primero se halla frecuentísimamente en las traducciones en que de alguna manera intervino Gundisalvo. Unas 30 veces se encuentra en la 'Isagoge'. Lo mismo en la 'Sufficiencia': 34 *rb*, 9 s: 45 *r*, 14, etc., etc. En el 'De anima': 9 *rb*, 44-45: 177 *r*, 21; 10 *rb*, 60: 179 *v*, 1; 10 *vb*, 11: 180 *r*, 6; 24 *ra*, 34. 40: 204 *v*, 20. 22; 24 *rb*, 32: 205 *r*, 16; 24 *va*, 2; 205 *r*, 30; 24 *vb*, 19: 206 *r*, 11; 27 *va*, 32: 211 *v*, 21; 27 *va*, 35 s: 211 *v*, 23; 28 *vb*, 14: 214 *r*, 8. Igualmente en la 'Metaphysica': 72 *va*, 49-50. 51: 185 *r*, 11. 11; 72 *vb*, 47: 185 *v*, 11; 73 *rb*, 2: 186 *r*, 20; 73 *rb*, 60: 186 *v*, 16; 73 *va*, 2: 186 *v*, 19; 73 *vb*, 53: 187 *v*, 11; 75 *rb*, 20. 24-25: 190 *r*, 18. 21; 75 *va*, 2. 3. 13: 190 *v*, 7. 8. 11; 77 *ra*, 42: 193 *r*, 29; 77 *rb*, 60: 194 *r*, 6; 77 *vb*, 53. 56: 195 *r*, 5. 7. (Y como éstos omito en la 'Metaphysica' otros 80 casos). En los *Maqāsid (logica)*: 3 *rb*, 7. 8. 12-13: 15, 1. 3; 3 *rb*, 26: 15, 11; 3 *rb*, 27: 15, 11; 4 *va*, 13: 21, 11; 4 *va*, 30: 22, 1; 4 *vb*, 8-9: 22, 11; 5 *va*, 31. 31-32. 35: 27, 4 (dos veces). 6; (en la *metaphysica*) 9, 24: 85, 2; 151, 3: 259, 15. En el 'Fons vitae' (pp. 293, 20; 16, 25, etc.) puede darse por seguro que había en árabe: لزم. En el 'De immortalitate':

¹ M. Alonso, *Las traducciones del árabe al latín por Juan Hispano*, en *AL-ANDALUS*, XVII [1952], p. 131.

10, 35: *comitatur comitantia essentiali*. En el 'Liber introductorius': 55, 24: 354, 21. En el 'De caelo et mundo': 38 *ra*, 3-4.

11. *Maneria*. — Con este término se interpretan varias palabras árabes que no parece necesario señalar. Lo encontramos en los *Maqāṣid (metaph.)* 2, 1: 75, 7; 68, 11-12. 12-13: 156, 16. 17; 72, 25: 162, 4; 114, 28: 212, 15; 125, 6: 225, 5; 125, 21: 225, 14, etc. En el 'De anima': 18 *va*, 37: 195 *v*, 15; 20 *va*, 37: 200 *r*, 4. En la 'Sufficiencia': 15 *va*, 62: 5 *v*, 23; 17 *ra*, 35: 8 *v*, 20; 24 *vb*, 36. 40. 42. 43: 25 *w*, 6. 8. 8. 9; 25 *ra*, 12: 25 *v*, 24; 25 *rb*, 6: 26 *r*, 24; 25 *rb*, 17: 26 *r*, 30; 25 *rb*, 56. 64. 64: 26 *v*, 20. 25. 25; 27 *rb*, 55: 30 *v*, 9. En el 'Fons vitae': 35, 8; 157, 5; 163, 21. En el 'Liber introductorius', p. 51, 34 (ed. Nagy). En la 'Metaphysica': 71 *rb*, 45-46. 47: 182 *v*, 14; 75 *rb*, 12: 190 *r*, 16; 84 *ra*, 27: 206 *v*, 19; 91 *va*, 64-65. 65: 223, 26-27; 93 *va*, 3: 227 *r*, 17; 97 *rb*, 30: 236 *r*, 10; 106 *rb*, 6: 255 *v*, 20; 106 *rb*, 7; 255 *v*, 21; 106 *rb*, 10: 255 *v*, 22; 106 *rb*, 21: 255 *v*, 27; 107 *rb*, 54: 258 *r*, 8; 108 *rb*, 28: 260 *r*, 5. En el 'De divisione philosophiae', p. 17, 14; 126, 13. En el 'De convenientia' de Avicena: 126, 13: 102 *r*, 22. En el 'De immortalitate': 5, 30.

Para Gundisalvo parece ésta palabra corriente; pero Juan de Sarishbury la reprende como novedad (los editores ponen *materies*, en vez de *maneries*):

Est aliquis qui confugiat ad subsidium novae linguae, quia Latinae peritiam non satis habet; nunc enim, cum genus audit vel species, res quidem dicit intelligendas universales nunc rerum *maneriem* interpretatur. Hoc autem nomen in quo auctorum invenerit vel hanc distinctionem incertum habeo, nisi forte in glossematibus aut modernorum linguis doctorum. Sed et ibi quid significet, non video, nisi rerum collectionem cum Gausleno (Suessionensi episcopo), aut rem universalem, quod tamen fugit *maneriem* dici, nam ad utrumque potest ab interpretatione nomen referri, eo quod *maneries*, rerum numerus aut status, dici potest in quo talis permaneat res (*Metalogicus*, II, 17, Ml. 199, 876 A-B).

12. *Fortassis*. — Nuestro traductor desdobra el sig-

nificado de la palabra ربا: *aliquando*, cuando se refiere a algo real extramental, y *fortassis* para indicar un estado psicológico respecto de la certeza. Esto es lo ordinario y ya lo hemos visto en la 'Isagoge' (aun en el cap. 'De universalibus'). También en la 'Sufficientia' hemos encontrado unos 14 casos. En los *Maqāṣid* (logica): 4 *va*, 26: 21, 16; 6 *rb*, 34: 31, 4; 10 *rb*, 31: 54, 2; 11 *vb*, 31: 62, 9; (en la *metaphysica*) 35, 11: 118, 6; 47, 32: y 32: 136, 16 y 17; 150, 12: 257, 4; 150, 21: 257: 10; 178, 2: 295, 4. En la *Metaphysica* del *Šifā'* baste este caso: 72 *va*, 27: 185, 1. Del 'De anima' basten algunos casos: 4 *vb*, 30: 168 *v*, 25; 7 *vb*, 22: 174 *r*, 17; 9 *rb*, 39: 177 *r*, 18, etc.

13. *Materiare* de donde *materiatas*. — En el 'De anima': 7 *ra*, 25: 172 *v*, 28. En el 'Fons vitae': V, 28, p. 308, 1. En el 'De immortalitate animae': 28, 15.

14. *Enim* (etenim, quia, quoniam...) para traducir la fórmula وذلك ان es frecuente en todas estas obras. Ya lo vimos una docena de veces en la 'Isagoge'. También pusimos algún ejemplo de la 'Sufficientia'. Basten ahora algunos ejemplos de otras obras. En los *Maqāṣid*: 195, 7: 317, 10; 196, 25: 319, 12-13; parece mal traducido o editado en 184, 14: 303, 2-3; y 192, 15-17: 313, 7. En la *Metaphysica* del *Šifā'* 70 *rb*, 1 (*quoniam*): 180 *r*, 14; 73 *vb*, 2: 188 *v*, 20; 79 *va*, 3: 166 *r*, 2. En el 'De anima': 2 *rb*, 2 (*quia*): 164, 10; 2 *va*, 55: 164, 19; 5 *va*, 61 (*quia*): 170 *r*, 22; 6 *va*, 26 (*quia*): 172 *r*, 2; 6 *vb*, 25 (*enim*): 172 *v*, 2; 6 *vb*, 50 (*etenim*): 172 *v*, 10, etc.; 24 *rb*, 2: 205 *r*, 5. En el 'De scientiis': 81, 11: 51, 4-5. En cambio, Gerardo de Cremona traduce: *quod est quia* en el 'De sensu el sensato': 86, 12; 87, 12; 89, 3-4; y en el 'De augmento': 99, 9; 99, 28; y en el 'De quinque essentiis' traduce *et illud ideo quoniam*: 32, 1; 35, 21-22; 37, 20-21; 39, 15.

15. *Caelatura* = نقش. — En el 'De intellectu' de al-Fārābī, p. 118, lín. 96; 96; 106; 110. En el 'De intellectu'

de al-Kindī (ed. Nagy), p. 3, 14. En ios *Maqāṣid*, p. 68, 16. 17. 18. Otras veces traduce *depictio* (que es también palabra rara en latín) y ello casi a continuación: *Maqāṣid*, 68, 24, cf. 27, 27. 31 y en el 'Fons vitae', p. 248, 12. 18.

16. La conjunción *si* (sobre todo la forma *si... aut* en vez de *utrum... an*). En la 'Isagoge': 4 *ra*, 44-45: 30, 18; 12 *va*, 6: 68, 17; 126, 28. En la 'Sufficientia': 23 *vb*, 5: 23 *v*, 24; 26 *ra*, 52; 27 *va*, 4-5. En el 'De anima': 3 *ra*, 1-2: 165 *v*, 5; 9 *rb*, 28: 177 *v*, 13; 9 *vb*, 40: 178 *v*, 21; 14 *vb*, 37 *s*: 188 *r*, 5; 22 *vb*, 56: 202 *r*, 26; 37. En la 'Metaphysica': 70 *ra*, 56: 180 *r*, 9; 72 *ra*, 37. 39: 184 *r*, 5. 6; 77 *va*, 23: 194 *r*, 19; 81 *rb*, 4: 201 *r*, 4. En los *Maqāṣid (logica)*: 11 *va*, 26: 60, 10-11; 13 *va*, 5: 71, 2; (*metaphysica*) 126, 22: 107, 5; 135, 135, 26-27: 118, 13; 157, 30: 144, 12-13. En el 'De caelo et mundo': 37 *va*, 57.

Sin embargo, en todas las obras y traducciones que estudiamos de ordinario se halla traducida por *utrum* o *an*.

17. *Intellectus* = العقل (y no *ratio*). — Ya sabemos ¹ que esa palabra es característica de Gundisalvo, comparado con Gerardo de Cremona, cuando se trata de traducir a عقل y sus derivados. La tenemos en el 'De scientiis', en el 'Liber al-Kindī de intellectu', en los *Maqāṣid*, en el 'De intellectu et intellecto' de Alejandro de Afrodisia, en el 'De intellectu' de al-Fārābī, en los 'Fontes Quaestionum', en el 'Liber exercitationis', en la 'Sufficientia', en el 'De anima', en la 'Metaphysica'. En la 'Isagoge' no se halla en el original esa palabra, sino que allí *intellectus* responde a otros términos.

18. *Intentio* para traducir la palabra المعنى es de uso muy frecuente. En la 'Isagoge' tenemos alrededor de 112 casos (incluso el cap. 'De universalibus'). En el 'Fons vitae': p. 36, 17; 317, 15. En el 'De intellectu' de al-Fārābī, leemos:

¹ M. Alonso, *Las traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*, en *AL-ANDALUS*, XII [1947], pp. 295-338.

Igitur *intentio* de hoc quod ipsa est intelligens in effectum et intellectus in effectum et intellectum in effectum, una et eadem *intentio* est et ad unam et eandem *intentionem*... Tunc intellecta — vel plura ex eis — fiunt sic quod *intentiones* eorum intelliguntur aliis modis, v. gr., ubi quod intelligitur in illis, cum tu consideraveris *intentionem* eius, vel non invenies in eis aliquid de *intentione* eius omnino, vel pones nomen, nisi in eis sit quod faciet te adquirere aliam *intentionem* secundum alium modum (p. 118, lín. 126-144).

En el 'Liber introductorius' de los Ijwān al-Ṣafā' (ed. Nagy): 42, 24: 344, 12; 50, 15: 350. 10; 58, 15: 357, 4. En el 'De anima': 5 *ra*, 34: 169 *r*, 24; 5 *ra*, 39: 169 *r*, 26; 22 *va*, 35: 101 *v*, 13; ...; 24 *ra*, 23: 204 *v*, 15; 24 *rb*, 63: 205 *r*, 29; 24 *rb*-24 *va*: 205 *r*, 30; 24 *vb*, 63-64: 206 *v*, 2. En la 'Metaphysica': 77 *vb*, 6; 6; 9...: 194 *v*, 10; 11; 12...; 78 *rb*, 17; 19: 195 *v*, 11; 12; 78 *vb*, 29: 196 *v*, 12; 78 *vb*, 63: 166 *v*, 25; 88 *rb*, 31 s: 215 *v*, 25-28.

Claro es que no se trata de la *intentio*, que equivale a la finalidad (en árabe غرض), sino de la *intentio* que equivale a *significatio* o *sensus*, que en la 'Isagoge' se traduce también por *intellectus*, y alguna vez también en las demás obras. Gerardo de Cremona usa la palabra *significatio* (y con razón) en el 'De somno et visione': 13, 9; 23, 23; 24, 20; 26, 6, etc., etc.

19. *Vicissitudinantur*. — Así se significa la alternancia de dos cosas en un mismo sujeto. En la 'Sufficiencia': 25 *vb*, 41: 27 *v*, 21; 28 *ra*, 37: 31 *v*, 4; 31 *ra*, 35; 38 *v*, 2; 31 *va*, 20 (dos veces); 22; 23: 39 *v*, 6 (las dos veces). En la 'Metaphysica': 98 *rb*, 45: 238 *v*, 10. En los *Maqāṣid (metaphysica)*: 22, 26: 102, 5.

20. *Quadriivialia*. — En la 'Isagoge': 3, 18: 3, 13; 5, 36: 11, 10. En el 'Liber exercitationis' (ed. Salman): 45, 20 y 24.

21. *Dapsilis* se halla en la 'Metaphysica': 72 *rb*, 11: 184 *r*, 24. En los *Maqāṣid (metaphysica)*: 63, 19: 151, 4.

22. *Aequidistantia* se halla en el 'Fons vitae', p. 29, 23; 203, 14; 290, 5. En los *Maqāṣid (metaphysica)*: 20, 11: 98, 9; 33, 25. 34: 116, 6. 11; 41, 18. 20. 23. 25-26: 126, 5. 6. 8. 9. En el 'De scientiis': 94, 9 y se repite en el 'De divisione philosophiae': 112, 14. En la 'Sufficientia': 24 *va*, 30; 29 *vb*, 11; 33 *vb*, 57. 58; 34 *vb*, 19; 35 *vb*, 59. En el 'De anima': 7 *va*, 25; 10 *va*, 51: 179 *v*, 28; 12 *va*, 34; 13 *vb*, 51. En la 'Metaphysica': 82 *va*, 61; 82 *vb*, 16; 83 *ra*, 2. 42; 83 *rb*, 13.

23. *Mediante* (part. de *mediare*). — Señala Baeumer esta palabra entre los términos raros del 'Fons vitae', donde en efecto se halla muchas veces: p. 3, 22; 90, 9. 15; 91, 6. 29; 92, 2, 3. 10; 271, 20; 284, 4; 11. 21; 285, 20; 331, 15; 335, 20. En la 'Isagoge': 4 *vb*, 10. 17; 6 *rb*, 27; 9 *ra*, 58; 11 *ra*, 47. En la 'Sufficientia': 16 *vb*, 32. 33; 17 *vb*, 47; 19 *ra*, 55; 19 *va*, 14; 29 *rb*, 25; 25 *va*, 34. En la 'Metaphysica': 76 *vb*, 53; 77 *rb*, 27; 88 *va*, 65; 92 *rb*, 4-5. 14. 17; 92 *vb*, 51; 97 *va*, 9. 10; 101 *ra*, 8. 9; 101 *vb*, 58; 102 *va*, 17; 102 *vb*, 63; 104 *vb*, 4. 13. 32; 105 *ra*, 9-10. 44-45. 45. 47; 105 *rb*, 1. 13-14. 29. 62. 63; 105 *va*, 22-23. 23. En el 'De anima': 8 *ra*, 26; 8 *ra*, 55; 8 *rb*, 1; 8 *va*, 52; 9 *rb*, 31. 32. 36; 9 *va*, 20. 24. 26; 15 *rb*, 37; 12 *va*, 57; 15 *vb*, 27-28. 62. 62. 64; 16 *rb*, 22. 35; 16 *va*, 25; 17 *ra*, 58-59. 60. 61. 65; 17 *rb*, 2. 3. 38-39. 41. 42; 24 *rb*, 52; 25 *rb*, 56. 64. 65; 25 *vb*, 46; 26 *va*, 21, 26 *vb*, 48; 28 *ra*, 31. 33. 41; 28 *rb*, 6; 28 *va*, 19. En los *Maqāṣid (logica)*: 13 *rb*, 3; (*metaphysica*) 25, 34. 35; 56, 32; 69, 11; 112, 5; 117, 7; 24. 25; 125, 30; (*physica*) 150, 30. 31; 156, 33; 165, 6. 8. 17, etc. En el 'De definitionibus' de Isaac: 333, 19 (en Gerardo de Cremona: *mediatione sua*); 335, 6 (en Gerardo de Cremona: *absque medio*); 337, 26 (en G. de Cremona: lo mismo). En el 'De divisione philosophiae': 7, 7; 8, 4; 8, 22, etc. (en el 'De definitionibus' había traducido: *sine medio, absque medio*). En el 'Tractatus de anima', en pasajes no tomados de las traducciones: 97, 28; 98, 15; 100, 16; 100, 18. En el 'De ortu scientiarum': 17, 8; 17, 16. En el 'Liber introductorius': 51, 10.

Manifiestamente para Gundisalvo no era rara esta palabra.

24. *Anitas*. = الإنية. — Este calco sobre la palabra árabe se halla en el 'Liber introductorius': 52, 22. En los *Maqāsid (metaphysica)*: 25, 24; 120, 7. En el 'De definitionibus' de Isaac: 329, 3. 7. 17.

25. *Diversificare* es palabra que Forcellini introdujo en su Diccionario por creer que el 'De unitate et uno' era de Boecio. Es de uso frecuente en Gundisalvo. En el 'De unitate et uno': p. 7, 17; 9, 8. En el 'Fons vitae': p. 8, 9. 23; 67, 7; 119, 18, 20. 22. 24; 192, 9, 201, 24; 227, 24. 25; 245, 6; 246, 1. 4; 248, 20. 21; 252, 6; 268, 22. 25. 26; 296, 12; 305, 1. 3. 5; 306, 12; 314, 22; 321, 4. En el 'De anima': 9 *rb*, 15; 17 *va*, 42. En la 'Metaphysica', 76 *ra*, 13-14; 76 *ra*, 20; 77 *ra*, 2; 77 *ra*, 3. En la 'Sufficiencia': 17 *ra*, 7; 17 *rb*, 59; 17 *va*, 34; 17 *vb*, 21; 21 *vb*, 20; 23 *vb*, 33; 23 *vb*, 37-38. 38. 46; 24 *vb*, 64; 24 *vb*-25 *ra*; 26 *rb*, 30; 30 *rb*, 7. 10; 30 *va*, 9; 30 *vb*, 15; 31 *ra*, 53; 33 *va*, 50. 51; 34 *ra*, 9. En los *Maqāsid (metaphysica)*: 20, 18; 126, 3; (*physica*) 157, 27. En el 'De caelo et mundo': 42 *ra*, 63.

26. *Appendiciae* se halla en el 'De divisione philosophiae': 30, 10; 37, 12. En el 'De anima': 4 *rb*, 64; 6 *vb*, 17-18; 6 *vb*, 20; 7 *ra*, 31-32; 19 *va*, 63; 19 *vb*, 11; 20 *ra*, 11. En el 'Tractatus de anima': 88, 29. En el 'De immortalitate': 11, 28; 13, 39. En la 'Metaphysica': 77 *ra*, 44; 82 *rb*, 46-47; 99 *vb*, 42; 100 *ra*, 31; 100 *ra*, 38; 100 *ra*, 39; 101 *rb*, 13.

27. *Propalare* se halla en el 'De scientiis' (ed. M. Alonso), p. 139, 9; 139, 9. En el 'De intellectu' de al-Kindi (ed. Nagy), p. 9, 7-8. 9 (bien en Gerardo de Cremona: *extrahit*). En el 'De anima': 8 *vb*, 7; 17 *va*, 32. En el 'Tractatus de anima': 73, 1. En el 'Fons vitae': 195, 16; 227, 20-21.

28. *Numerus surdus*. — También esta palabra la acepta Gundisalvo en varias obras y traducciones. En el 'De scientiis': p. 91, 5; 110, 5; 8; 10; 13-14; 14: 74, 12; 14; 16; 75, 3; 5. En la 'Metaphysica': 80 *rb*, 44: 199 *v*, 1; 87 *vb*, 28: 214 *v*, 19. En el 'De divisione philosophiae': 123, 1. 3. 5. 8. 8.

29. *Assolare* = *فرد* = poner aparte, aislar, separar. En el 'Fons vitae' tenemos:

Quae est ratio definiens quod substantia quae agit has (p. 182, 1) actiones non est una, et (quod) alia ex substantiis quae sunt in homine, est praeter aliam? Quia aliarum aliquae inveniuntur separatae ab aliis; quia si una substantia essent, non *assolaretur* herba in crescendo, nec animalia in sensu et motu nec homines in cogitatione et cognitione (III, 46, p. 181, 34 s).

Este concepto hizo concebir a Baeumker el verdadero significado de *assolaretur*, i. e. *sola fieret*. En el 'De convenientia' de Avicena leemos: *alterum vero assolat minus commune* (125, 15: 102 *r*, 16). *Et hoc assolat scientiam minus communis a scientia magis communis* (129, 9: 102 *r*, 21). *Et hoc est etiam quod assolat scientiam minus communem a scientia magis communi et ponit eam scientiam sub ea* (126, 14: 102 *r*, 23). El término árabe en estos tres casos es *فرد* y de este modo podemos saber el término que se hallaría en el 'Fons vitae'.

30. El adjetivo *hylearis* (y aun el mismo sustantivo *hyle*) también me parece típico de estas traducciones. En el 'Fons vitae', p. 242, 14; 18; 20. En el 'De intellectu' de al-Fārābī (ed. Gilson), lín. 211-212; 226; 229. En el 'De intellectu et intellectu' del mismo Alejandro de Afrodisia (ed. Théry), p. 78, 33; 81, 1; 81, 34. Cf. la 'Metaphysica': 99 *va*, 58.

31. *Elongatio* es una palabra que Forcellini introdujo en su Diccionario por creer que el 'De unitate et uno' era obra de Boecio. Gundisalvo la usa frecuentemente. En los *Maqāsid (metaphysica)*: 95, 34; 96, 1; 96, 1-2; 96, 25; 101,

7; 101, 8; 101, 9; 101, 12; 101, 14; 101, 24; 122, 29-30; (*physica*) 148, 11; 151, 19; 156, 11-12; 167, 16; 169, 8, etc. En el 'De scientiis' (ed. M. Alonso), p. 96, 2; p. 100, 6. En el 'De definitionibus' de Isaac, p. 340, 12 y 23. En el 'De intellectu et intellecto' de Alejandro de Afrodisia, p. 82, 10. En el 'De unitate et uno' (ed. Correns), p. 7, 17; p. 9, 8. En el 'Fons vitae', pp. 62, 18; 66, 20; 199, 22; 243, 10; 251, 17 y 24; 296, 12; 297, 24; 305, 2; 315, 19; 316, 25; 319, 18. En el 'De divisione philosophiae' (ed. Baur): p. 9, 6-7; 113, 5. En la 'Metaphysica': 101 *va*, 51. 52. 61; 101 *vb*, 4. (Se trata de una cuestión parecida a la del 'De unitate et uno'); 102 *va*, 2. 41-42; 109 *ra*, 19. En la 'Sufficientia': 16 *va*, 54; 20 *ra*, 22; 23 *va*, 6; 28 *rb*, 47; 33 *rb*, 55. En el 'Tractatus de anima': 67, 16-17; 91, 8. En el 'De immortalitate': 3, 16. 17; 4, 2; 9, 23. 24, 11, 35. En el 'De caelo et mundo': 40 *vb*, 24; 42 *va*, 12.

Alejandro de Hales o el redactor de su *Summa* se muestra algo zumbón al encontrarse con esta palabra.

32. *Transumere y transumptive*. — También éste es vocablo raro; pero aparte de otro significado se halla en estas obras para significar un sentido *metafórico*. En el 'De definitionibus' de Isaac: 339, 7 (donde Gerardo de Cremona corrige: *accommodationem et transpositionem*, 324, 13-24); 339, 16 (en G. de Cremona: *secundum transpositionem*). En el 'De anima': 10 *va*, 39; 179 *v*, 19; 10 *vb*, 4.5; 180 *r*, 3. En la 'Sufficientia': 15 *vb*, 2-7; 21 *vb*, 50; 22 *va*, 51; 23 *rb*, 50. En la 'Metaphysica': 74 *va*, 3; 84 *vb*, 2. En el 'De processione mundi' según la mayoría de los mejores manuscritos: 20, 13. En el 'Tractatus de anima' en pasaje no tomado de las traducciones: 69, 25.

33. *Imaginatio* = التصور, para significar la simple aprehensión como contradistinta del juicio, es una de las maneras como traduce Gundisalvo. En la 'Metaphysica', f° 70 *ra*, 20 y 26 (*scientia imaginativa et creditiva*), f° 72 *rb*, 47; 184 *v*, 10 (*similiter in imaginationibus sunt multa que sunt*

principia imaginandi que imaginantur per se), f^o 72 *rb*, 56-57 y 57: 184 *v*, 14 (las dos veces), etc. En los *Maqāṣid logica*), f^o 1 *ra*, 15-16; 16-17; 26; 31-32; 39-40: 4, 8; 8; 13; 5, 3; 5; f^o 1 *rb*, 5: 5, 7; f^o 12 *rb*, 12-13: 64, 11; f^o 12 *va*, 24: 66, 7; f^o 13 *va*, 3: 71, 1; f^o 13 *va*, 28: 30-31: 71, 11 y 12; (*metaphysica*): p. 5, 16: 80, 2, etc. (*saepe*). En el 'De divisione philosophiae': p. 80, 10 y 12 (corrigiendo el *intellectus* de la 'Isagoge'); 80, 16; 21; 24, etc.

En la 'Isagoge' tenemos no *imaginatio*, sino *intellectus*, palabra que reviste muchos significados: algo mental (simple aprehensión y juicio), simple aprehensión, etc. Igualmente en los mismos *Maqāṣid*, en vez de *imaginatio* tenemos también alguna vez la palabra *comprehensio*, p. 78, 23: 169, 9. Pero un término con que se encontrarán después muchos escolásticos, y lo declararán arábigo, es la palabra *formatio*. Ya en la 'Isagoge' tenemos dos veces el verbo *formare*, f^o 3 *rb*, 32: 23, 14 (*res formatae*); f^o 12 *va*, 18: 69, 5 (*formatur in intellectu*). En la 'Metaphysica', f^o 79 *ra*, 6; 15; 35; 37; 45: 196 *v*, 28 y 197 *r*, 2. 10. 11. 14, etc.

34. *Et o m n i n o* = وبالجملة, para significar *en resumen*, *en suma*, *brevemente*, *en términos generales*, parece una acepción que no tenía el latín, ni tuvo uso aun después de publicadas las obras de que tratamos. Sin embargo, lo hemos encontrado en la 'Isagoge' y en la 'Sufficientia'. Es muy frecuente en el 'De anima': 1 *rb*, 19: 162 *r*, 22; 5 *rb*, 14: 169 *v*, 12; 6 *rb*, 54: 171 *v*, 16; 6 *va*, 42: 172 *v*, 9; 7 *vb*, 26: 174 *r*, 18; 10 *rb*, 25: 179 *r*, 14; 13 *vb*, 22: 186 *r*, 7; 16 *ra*, 46: 190 *v*, 3; 17 *va*, 60 y 61: 183 *v*, 17 y 18; 18 *ra*, 37: 194 *v*, 10; 18 *rb*, 58: 195 *r*, 23, etc. De la 'Metaphysica' basten algunos ejemplos: 97 *ra*, 17: 235 *r*, 25; 99 *va*, 12: 241 *r*, 18; 99 *vb*, 23; 241 *v*, 29. En los *Maqāṣid (logica)*; 3 *ra*, 44: 14, 15; 5 *va*, 12: 26, 11; (*metaphysica*) 3, 26: 77, 12; 4, 30: 79, 5; 101, 20: 195, 15, etc. En el 'De convenientia' de Avicena: 126: 18: 102 *r*, 26. En el 'De intellectu et intellecto' de Alej. de Afrodisia (ed. Théry), 82. 15. En el 'De intellectu' (ed. Gilson), lín. 26.

No tenemos el original del 'Fons vitae', pero muchísimos de sus *et omnino* no se deben entender como significativos de *enteramente*, sino de *brevemente*, en términos generales, etc., v. gr.: pp. 5, 2; 42, 10; 46, 17; 51, 1-2; 66, 6; 67, 4; 70, 10; 108, 8; 113, 24; 114, 2; 142, 23; 202, 13; 204, 13; 215, 6; 232, 4; 239, 12; 242, 24; 242-243; 248, 13; 249, 4; 259, 14; 263, 9-10. 22; 264, 3. 5; 270, 22; 290, 11-12; 294, 11; 299, 1; 301, 9; 317, 21; 321, 9.

Se encontrarán algunos aciertos, v. gr., en el 'De anima': 20 *va*, 53: 200 *r*, 13 (*ad summam*) y en la 'Sufficiencia': 21 *ra*, 36. 47: 18 *r*, 13. 18, Pero, en general, cuando el *et omnino* va al comienzo de la frase tiene de ordinario en estas traducciones la acepción extraña ya señalada; en cambio, de ordinario, si va dentro de la frase o al fin de una oración, significará *enteramente*, *bajo todos los aspectos*, y en árabe tendremos otros vocablos distintos de *وبالجملة*. Así en la 'Metaphysica', v. gr., 79 *vb*, 33: 198 *v*, 3 corresponde a *أصلا*. Alguna vez el *بالجملة* en el interior de la frase también significa, en términos generales. La falta de información sobre el sentido exacto de *وبالجملة* hizo incurrir al traductor (o quizás a los editores) en el error de juntarlo con la frase precedente. Así en la 'Metaphysica' tenemos: *sed est separatum omnino a corpore. Si autem fuerit...* (75 *ra*, 47: 194 *r*, 4), en vez de: *Sed est separatum a corpore. Breviter si fuerit...* Algo parecido pasa en 78 *rb*, 65: 196 *r*, 1; 80 *rb*, 18: 199 *r*, 20, etc. Esto nos indica bien la razón que tenemos de señalar la falta de exactitud en traducir esta palabra ¹.

¹ El 'De differentia' de Qustā b. Lūqā no ha sido alegado en ninguno de nuestros artículos, porque, si se exceptúan muy pocas cosas comunes a toda la edad media, no parece tener algo común con Gundisalvo; más bien parece tener otro lenguaje: *colligitur, collectio*, en vez de *constringitur, constrictio* de Gundisalvo; *adnullatur, adnullantur*, en vez de *adnihilatur, adnihilantur*; *mediatore spiritu, absque aliquo mediatore*, en vez de *mediante spiritu, nullo mediante*. Igualmente el *et indicium quo probatur, et indicium huius rei, cuius rei indicium...*; el *dividitur in duas divisiones*, en vez de *dividitur in duas partes*, que vemos en Gundisalvo, el cual tampoco usa, al menos muchas veces, el *vadit*, ni el *quod si...*, ni el *atque* unitivo del último miembro de las enumeraciones. Tampoco es estilo de

En lo dicho hasta aquí tenemos un hecho notable de conformidad y convergencias de muchos y muy variados casos en muchas y muy variadas circunstancias: Cierta palabra árabe recibe una traducción algo desviada del original en cierto matiz (*minus commune*, por ejemplo, en vez de *magis proprium*) y el caso se repite en muchas traducciones y muchas veces en una misma traducción. Cierta fórmula no representa con la debida exactitud el original (*in sensibilibus* en vez de *in se ipsis*) y se da en muchas traducciones y en cada una de ellas muchas veces. Ciertas palabras carecen de uso corriente en el latín mismo de la edad media: *parificare*, *maneria*, *transumere*, *diversificare*, *elongare*, etc.; sin embargo, se hallan en muchas de estas obras y traducciones y en cada una de ellas muchas veces. El distinto carácter del árabe y del latín hace que en muchas ocasiones no haya correspondencia directa entre ambas lenguas, y entonces cada traductor tomará su camino (considérese el *solet*, el *habens animam*, etc.); en nuestras obras hallamos perfecta conformidad en esas frases.

Estamos en el caso de un profesor que en los trabajos de sus alumnos observa ciertas curiosas analogías: los mismos defectos en el mismo pasaje, las mismas frases felices para expresar la misma idea en las mismas circunstancias, los mismos fallos en las referencias de los autores citados... Ciertamente, ningún indicio aisladamente considerado prueba que Juan se haya aprovechado del trabajo de Pedro; a lo más cada *indicio* nos da una probabilidad; pero su número constituye una prueba que en nuestro espíritu decide lo que debemos pensar. En varios de los manuscritos que contienen cierta obra, nos encontramos con la coincidencia de ciertos homoteletons en el mismo pasaje, con la sustitución de la misma palabra en la misma oración, con el mismo hipérbaton constante, con las mismas variantes en los mismos casos... Decidimos que todos esos manuscritos dependen de un

Gundisalvo el poner tantas veces las palabras árabes. — Yo al menos recibo la impresión de otro modo de traducir, de manera que esa traducción me parece anterior a la actividad de Gundisalvo. Ciertamente es anterior a 1143, en que ya la 'Differentia' es citada por Hermann de Carintia.

mismo tipo que llamamos A, mientras que los otros manuscritos, que en esos mismos casos discrepan de los primeros, han de depender de otro tipo que llamamos B. Cada indicio nos da una probabilidad; su número y conjunto no nos deja dudar. Cierta rasgo de una persona con quien repentinamente nos encontramos, despierta en nuestra mente la persona que hace años conocimos en tal lugar. Cada rasgo particular no es indicio definitivo, pero su número nos obliga a saludarla como conocida. Así pensamos en la vida científica y así obramos en la vida ordinaria.

Apliquemos esto a nuestro caso: La razón suficiente para explicar tantas coincidencias excluye desde luego la atribución de todas a muchos autores. Esa conformidad, que no se desmiente, acusa su dependencia de una misma persona. Ese hecho constante en medio de condiciones tan variadas delata un mismo autor. La dualidad o multiplicidad de traductores se echaría de ver por la diversidad de tratar un mismo caso. Lo ordinario es que en dos autores encontremos divergencias y discrepancias que caracterizan el estilo de cada uno y no encontraremos una conformidad notable en muchos y variados pasajes de muchas y variadas obras. Experiencia tenemos de esa discordancia en la comparación de las traducciones de Ibn Dāwūd-Gundisalvo con las de Salomón-González de Burgos ¹, en la confrontación a dos columnas de las traducciones de Gundisalvo y de las de Gerardo de Cremona ², en la semejanza del empleo de *astrologia-astronomia* en nuestras obras y de su empleo en la obra de Juan Sevillano, escrita en 1142 y titulada: 'Epitome totius astrologiae' ³, nombre que se conserva en la redacción de la obra: «Astrologi scripserunt autem libros iudiciorum» (II, 10) y se

¹ M. Alonso, *Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón*, en AL-ANDALUS, XIV [1949], pp. 295 ss.

² M. Alonso, *Las traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*, en AL-ANDALUS, XII [1947], pp. 295-338.

³ *Epitome totius astrologiae conscripta a Ioanne Hispalensi Hispano astrologo celeberrimo ante annos quadringentos ac nunc primum in lucem edita. Cum praefatione Ioachimi Helleri Leucopetraei contra astrologiae adversarios*. Norimbergae, Ioannis Montani et Ulrici Neuber, anno Dom. M. D. XLVIII.

contrapone a astronomía: *Et dicit Ptolomaeus* (que no era astrólogo)... *Alii vero astronomi...* (II, 2). Aunque Juan Sevillano se aprovechara de intermediarios aun escribiendo ya en latín, no se dejaría ciertamente influenciar en el léxico técnico de su especialidad. Y si alguno desea otro ejemplo, recordemos el *habens animam* de nuestras traducciones (con muy rara excepción) y el constante uso del Sevillano de *dominus triplicitatis*, *dominus signi*, *dominus domus*, *dominus anguli*, *dominus horae*, *dominus vigoris*. Apenas se hallará página sin tal construcción. Una vez en 9 líneas tiene 17 casos (I, 1). Gundisalvo influía mucho en sus posteriores. El Sevillano se produce como anterior.

Volvamos a nuestras obras: Presuponer siempre en tal multitud de obras la misma bina de un mismo intermediario y de un mismo latinista sería demasiado presuponer, sobre todo si se entiende que el intermediario no era persona *dedicada a estudios*. Tal intermediario no desdoblaría normalmente el ربا en dos sentidos: 'aliquando' y 'fortasse', ni regularmente acoplaría en el 'omnino' latino dos sentidos tan diferentes: a) *bajo todo aspecto, de todos modos*, etc. (*omni modo*, aparece en los *Maqāṣid*: *necesse est enim ut sint vel simillima omni modo vel diversa. Si vero fuerint simillima omnino...*, cf. 54, 27-28); y b) *brevemente, en suma, en términos generales*. Tal intermediario no emplearía el *accidentalitas*, *substantialitas*, *generalitas*, *specialitas*... Baeumker enumera como raras hasta unas 30 palabras de esta laya en el 'Fons vitae', y casi las mismas y en el mismo número se hallan en la 'Isagoge'. En este caso de un intermediario no erudito, es evidente que el hecho constante de convergencia que observamos, se debe al latinista.

En cambio, si el intermediario era hombre dedicado a estudios — y debía de serlo si consideramos las dedicatorias de la 'Isagoge' y del 'De anima' — podría alguna vez apuntar alguna palabra de éstas; pero, como en el romance no podían ser frecuentes tales cultismos, por fuerza dejaría la decisión al latinista; en todo caso queda excluido de muchas obras, en donde también encontramos esas palabras a la erudita, pero con muy malas lecturas del árabe, por ejemplo la 'Metaphysica' y sobre

todo los *Maqāṣid*. Difícil es que el intermediario del 'De anima' viera en والاذهان de los *Maqāṣid* un dual y tradujera *in utrisque intellectibus*. El caso de tan mala lectura en circunstancias parecidas se dá como una docena de veces en los *Maqāṣid* y supone un arabista que no habla el árabe y que tan sólo por los ojos le es conocido, y no por el habla corriente, y así toma fácilmente una cosa por otra, o al menos en las dudas no sabe resolver el caso. Leemos, por ejemplo, en árabe (p. 216, 14-15): *وذلك لانه ثبت انها مختلفة الطباع وأنها ممكنة* y tenemos en la traducción: «*Stabilitum est enim caelos esse diversarum naturarum, et eos esse locales vel posibles*». Un copista latino no pudo dudar de la lectura de unas palabras y poner las dos que podrían leerse: *locales vel posibles*. Esto viene del árabe. Un intermediario que hablase el árabe no pudo dudar entre المكانية (*locales*, cf. la ed. árabe 236, 7. 14) y الممكنة (*posibles*). El arabista que tradujo estaba olvidado de la diferencia que introduce una vocal larga. El oído no podría tener olvidada la diferencia entre ambas palabras. Un solo latinista *sin saber árabe* y con intervención de *varios* intermediarios no resuelve el problema de convergencia que estudiamos, porque varios intermediarios no coincidirían en el *minus commune, in sensibilibus, parificare, multivocum, maneria*... El latinista sin saber árabe y sin preguntar muchas veces por la palabra de que se trataba o echar él mismo una mirada a su propio códice, no podría llegar a tanta conformidad y concordancia en tantos casos y en circunstancias tan variadas. No pudo, sin saber el árabe, traducir el الهيئة de la 'Isagoge' y de la 'Metaphysica' por *astrologia* en conformidad con las reflexiones de Gundisalvo (en el 'De scientiis', en el 'De divisione philosophiae', en los *Maqāṣid*, etc.). El que tradujo los *Maqāṣid* sabía sin duda qué palabras había en el árabe de la 'Isagoge' para *parilitas, continentia* y *comitantia*, y sabía que la comparación del *ʿayn* (ojo), con que en los *Maqāṣid* se encontraba, era la misma de la 'Isagoge' para explicar el mismo caso e introdujo la misma sustitución del mismo ejemplo. No es creíble que el intermediario buscara tal conformidad.

Siempre quedaremos sin la explicación de un hecho tan notable, a no ser diciendo que se trata de un latinista que también leía directamente el árabe de los libros, el cual, según las oportunidades, se aprovecharía de intermediario o traduciría por sí solo. Ese latinista, al par que compositor y arabista, era DOMINGO GUNDISALVO. El 'De anima', el 'Fons vitae', los *Maqāsid*, la 'Metaphysica', el 'De divisione philosophiae', son monumentos que proclaman a Gundisalvo como latinista, traductor y compositor. La acumulación de indicios presentada hace extender su labor a todas las obras que hemos estudiado. Si se admite que el 'De convenientia' de Avicena es traducción de Gundisalvo, éste es un sabio que conoce la traducción de la palabra اخذ en la 'Isagoge', en el 'De anima', en la 'Sufficientia', en la 'Metaphysica', en los *Maqāsid*; pero no lo sabría sin conocer el árabe. Lo mismo se diga del *et omnino*, de la *astrologia-astronomia* (y viceversa), etc. Si un traductor se aprovechó de Gundisalvo como latinista en el 'De anima', y Gundisalvo a su vez se aprovechó de un intermediario distinto en la 'Metaphysica', la coincidencia en tantos casos se ha de explicar por el elemento común en ambas traducciones, y eso mismo indica que Gundisalvo no desconocía del todo el árabe. Es más; que Gundisalvo llegó a saber más o menos el árabe libresco se echa bien de ver en el hecho de introducir en el 'De divisione philosophiae' el cap. 'De convenientia'. En esa obra no se trata de traducir, sino de componer un libro con utilización de todo el saber latino y de los elementos arábigos que el autor conocía. ¿Qué intermediario pudo decirle que allí le venía bien un capítulo de Avicena oculto en el mare mágnum de tan larga Lógica en árabe y precisamente en tal *maqāla* del *Libro de la demostración*? El hecho presupone un lector de toda la Lógica del *Šifā'*. El tal intermediario sería ciertamente un ser bien superceleste, pues no solamente sabía el árabe de los Metereológicos de Aristóteles, sino que inspiraba a Gundisalvo la ocurrencia de añadir a la frase de al-Fārābī la indicación erudita: *ut in quarto Metheororum* ('De scientiis', p. 176), y además atribuía a Euclides un pasaje inmediatamente tomado del mismo al-Fārābī, aunque éste se había callado — y la atribución es exacta —, y

añadía al texto de al-Fārābī la mención de los 'Parva naturalia', ignorados de al-Fārābī y del mismo Avicena (como se infiere del prólogo del 'De anima'), y finalmente traducía algo de un *K. al-mu'āmalāt* y se remitía para otras cosas al mismo libro. Pero aún hubiera hecho algo más notable ese intermediario: porque o tradujo primero para Gundisalvo todo el 'De scientiis' de al-Fārābī, y Gundisalvo se guardó la traducción, y luego para su 'De scientiis' propio añadió, omitió y refundió a placer; o bien (y esto sería lo maravilloso) le iría proponiendo en cada caso lo que tenía que ir añadiendo, quitando y refundiendo con el feliz resultado que hemos visto ¹. Tal intermediario podía él solo con menos trabajo hacerlo todo sin Gundisalvo, o mejor dicho, infiramos que se trata tan sólo del mismo Gundisalvo, conocedor del árabe libresco por sí mismo. Un caso semejante al 'De scientiis' es el 'De ortu scientiarum', libro en que hay muchos pasajes de origen latino, aunque pasemos por conceder que esté compuesto a base de un texto árabe. Tales refundiciones no son admisibles a no ser suponiendo que el autor es un arabista. Pero ellas llevan el sello de todas las demás obras que analizamos: una conformidad constante en muy variadas circunstancias.

Esta conformidad y ese sello de un mismo latinista no sólo se advierte de un modo general en todas estas obras, sino que lo mismo se observa en la comparación de las partes de una misma obra, por ejemplo, en la *primera* y *quinta* parte del 'De anima', a no ser, claro está, que en el original no haya ocasión para un vocablo determinado. Sírvanos ese caso de ejemplo. Ambas partes (primera y quinta) coinciden en el *solet, elongatio, appendiciae, mediante, intentio, habens animam, designare, concomitari, credulitas, intellectus, fortasse, enim, si...* Entre ambas partes hay la misma proporción que entre la 'Isagoge' y el cap. 'De universalibus' que ya estudiamos. Y no sólo coinciden ambas partes en los vocablos que también hallamos en otras obras, sino que añaden más casos de concordancia, v. gr., *for-*

¹ M. Alonso, Domingo Gundisalvo: *De scientiis, compilación a base principalmente de la مقالة في احصاء العلوم de al-Fārābī*, Madrid-Granada 1954.

matio, *formare* o *informare*, para denotar la *simple* *aprehensión*: 5 *va*, 54; 5 *vb*, 58, etc., y 22 *va*, 37 (201 *v*, 14); 23 *rb*, 23 (203 *r*, 15), etc. Falta en la quinta parte el *et omnino*, que tampoco se encuentra en el original. Las 14 coincidencias indicadas bastan para enervar cualquier esfuerzo que intente darle otro latinista, y aun otro intermediario con el mismo latinista. Lo cual está también de acuerdo con el prologuista cuando dice: *me singula verba vulgariter proferente et Dominico archidiacono singula in latinum convertente*. Un solo intermediario y un solo latinista de toda la obra. Nada obliga a tenerle por mentiroso, ni el presuponer dos intermediarios o dos latinistas implica un método científico más preciso.

Fuera Domingo Gundisalvo o fuera otro el responsable del hecho de convergencia que estudiamos, es imposible que en tal multitud de obras no hubiese algún progreso y evolución, siquiera para corregir errores o para alguna mayor precisión. Siempre distinguimos, en cualquier escritor de cualquier época, entre el escritor joven y el escritor de cierta edad. También aquí, sin dejar los rasgos y matices generales, vemos que la 'Metaphysica', los *Maqāṣid*, el 'De scientiis', etc., añaden algo nuevo. No dejamos de encontrar el *solet* y el *consuevit* en la 'Metaphysica'; pero es frecuentísimo para la misma frase árabe el *de cuius natura est ut*, cuyo empleo en los *Maqāṣid* parece exclusivo, aunque en el original el caso es bastante raro. El 'De scientiis' traduce: *proprietas eius est ut*. Igualmente en la 'Metaphysica' se encuentra bastantes veces el *in sensibilibus*, pero es más frecuente el *in singularibus*, *in signatis*, etc., que es lo que exclusivamente hallamos en los *Maqāṣid*. Se pueden poner otros ejemplos. La 'Metaphysica' y los *Maqāṣid* las tengo por las dos obras que más se parecen entre sí, no solamente en los elementos positivos señalados en este artículo, sino también en las deficiencias que menos eran de esperar ¹. Se echa de menos la ayuda de Juan Hispano, cuya obra 'De causis primis et secundis' es anterior a la traducción de la 'Metaphysica' y ésta

¹ M. Alonso, *Las traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*, en AL-ANDALUS, XII [1947], pp. 295-338.

le corrige en varios casos ¹. No sin razón presentan los manuscritos a Gundisalvo como único traductor de las dos obras.

Con mayor o menor evolución y progreso, el latín de Gundisalvo nos parece sobresalir por su perspicuidad y nitidez, como ya advirtió Menéndez y Pelayo ². Pero los neologismos y palabras raras se encuentran en número muy elevado. El descuido es constante y continuo. Algunas de las palabras estudiadas lo demuestran bien, o tal vez con mayor exactitud demuestran la falta de discernimiento entre el latín clásico y la evolución romance provincial. En los *Maqāsid* se pueden contar medio centenar de palabras nuevas. La traducción del 'De anima' hace la impresión de un número aun mayor. En el 'Fons vitae', según Baeumker hay hasta 190 palabras raras o nuevas ³. Tan sólo unas 10 no aparecen en las demás obras que estudiamos. Mi impresión es que todo se sacrifica a la claridad, cuando la idea se conoce con precisión. El hecho de convergencia que observamos, o se debe todo él al intermediario del 'Fons vitae', o se debe a Domingo Gundisalvo, que lo latinizaba. Si se debiera al intermediario, éste habría intervenido en todas las demás obras, pues en todas se da la misma convergencia y concordancia. Y si se debe al latinista, no se le debe suponer tan cuidadoso de evitar neologismos y palabras raras o tan conocedor del latín clásico que pudiera evitar esa terminología. Y si se dejaba influir por el intermediario, esto sucedería a todas horas y con más razón se puede decir que ya antes estaba influido y no era necesaria nueva influencia.

Hemos reducido la convergencia a casos más bien externos. El estudio semántico nos llevaría demasiado lejos. Aquí tan sólo

¹ M. Alonso, *Ibn Sinā y sus primeras influencias en el mundo latino*, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, I [1953], pp. 36-57.

² M. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos Españoles*, t. III, ed. 2ª, Madrid, Suárez, 1918, p. 123, y en nota 1ª dice: «Como se ve, Gundisalvo tiene cierta perspicuidad y elegancia en su latín. Bajo todos conceptos es el escritor español más notable del siglo XII».

³ Cl. Baeumker, *Avencebrolis (Ibn Gabirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino...* Ed. Cl. Baeumker... Munster 1895.

observaremos que a veces se podría tomar por descuido lo que en realidad es un acierto. Así, una vez traduce la palabra أسباب por *res* ('De anima': 18 *rb*, 58: 195, 23) e hizo bien, porque ahí no se trata de una influencia causal; pero hizo mal en traducir la misma palabra por *causas* ('Sufficientia': 23 *vb*, 17: 23 *v*, 29), porque ahí no se trata de actividad, sino de pasividad que interrumpe la actividad. Por eso Cheikho nos da como significados de سبب los vocablos *medium*, *via*, *ratio*, *causa* ¹. Lo mismo pasa con la palabra علة que significa *excusa*, *pretexto*, *motivo*, *causa*... Un empleo técnico de una palabra no obliga a no usar más otros sentidos. Por esto todo traductor es al mismo tiempo un comentarista, y hay mucho que examinar en cada caso para ver si se trata de un error o acierto en la idea, o simplemente de un hablante más o menos correcto. Esto segundo es lo que nos ha ocupado en este artículo.

De todo lo dicho parece inferirse claramente que Gundisalvo interviene en todas las obras estudiadas, y que en varias de ellas, cuando no consta que se aprovechara de intermediario, procedió él solo como intérprete inmediato y como latinista.

MANUEL ALONSO ALONSO, S. I.

¹ Cheikho, *Elementa grammaticae arabicae cum Chrestomathia, Lexico variisque notis*, auctoribus PP. A. Durand et L. Cheikho, p. 442, col. 1. Igualmente F. Gabrieli, *Alfarabius: Compendium legum Platonis*, traduce muy bien: *discernendi res et negotia* (p. 3, lín. 5: en árabe, ٣, lín. ٤) يميز بين الاسباب والأموار.

NUEVAS RECTIFICACIONES A LA HISTORIA DE LOS NAŞRİES

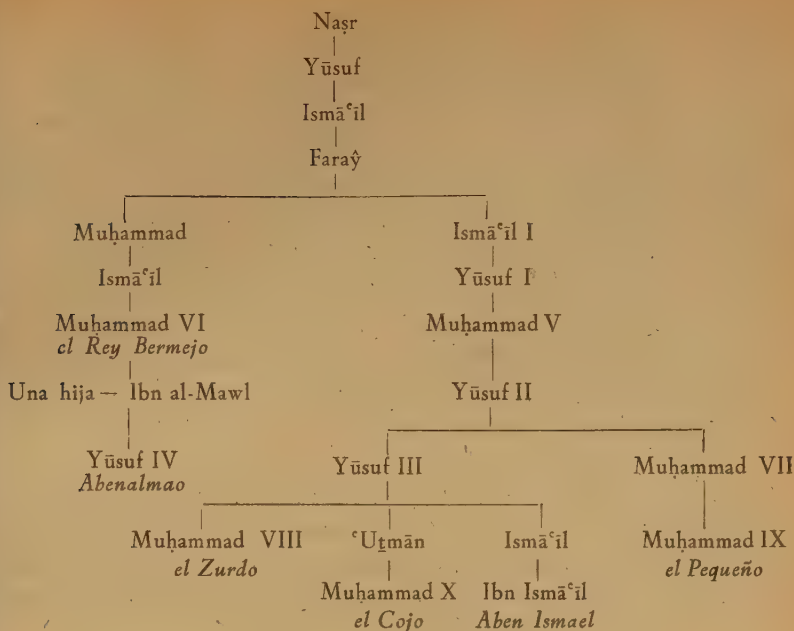
EN diversas ocasiones he referido las dificultades que los historiadores encuentran al exponer la historia política de los naşrîes durante el siglo XV. Estas dificultades obedecen a la carencia de textos árabes de carácter histórico. Ibn al-Jaţib (m. 776 = 1374) y al-Ŷudāmî (m. 794 = 1391) cierran el ciclo de los historiadores arábigoandaluces, y hasta que Maqqarî, a fines del siglo XVII, vuelve sobre aquella historia, no encontramos fuentes árabes directas; pero Maqqarî nos cuenta lo que sucedió en Granada a partir del reinado de Abū-l-Hasan ʿAlî, vulgarmente conocido por Muley Hacén, y queda, por tanto, una laguna entre la historia de este monarca y la de los que fueron contemporáneos de Ibn al-Jaţib y al-Ŷudāmî; laguna de casi tres cuartos de siglo.

En consecuencia, cuando nos ocupamos de la historia de Granada durante los tres primeros tercios del siglo XV, hubimos forzosamente de acudir a las únicas fuentes a nuestro alcance: las crónicas y documentos castellanos. Aquéllas ofrecen noticias poco precisas; éstos, una información incompleta. Pero las crónicas son útiles para el estudio de la política que mantenían los granadinos con los estados cristianos limítrofes, y, a veces, narran sucesos relativos a la política interna de los naşrîes, si tales sucesos afectaban a sus relaciones con Castilla, aparte de relatar con minuciosidad las campañas militares contra los

moros. Los documentos ayudan a determinar la cronología de los acontecimientos.

Sin embargo, unas y otros son confusos, y, cuando se trató de utilizarlos para establecer la identificación y cronología de los monarcas *naşrîes*, indujeron a error en la mayoría de las ocasiones: se limitan a citar al monarca *naşrî* por su *ism* o nombre propio, sin dar su genealogía, lo cual hace muy difícil la identificación, u omiten el nombre propio y dan sólo el apodo, mote o título por el cual era vulgarmente conocido en Granada o en Castilla, y entonces su identificación resulta más difícil todavía; apenas nos informan de las fechas en que los monarcas subieron al trono o bajaron de él, y, si lo hacen, la información es casi siempre errónea.

Cuando, poco antes de mediar el pasado siglo, don Miguel Lafuente publicó su *Historia de Granada* — obra que durante algún tiempo fué reputada fundamental en la materia — estableció así los hechos: En 1423 murió Yūsuf III, sucediéndole su hijo Muḥammad, apodado *El Zurdo*, el cual fué destituido en 1427 por otro Muḥammad, apodado *El Pequeño*, y a quien Lafuente supuso primo de *El Zurdo*. En febrero 1429, éste último recuperó el trono, reinando por vez segunda hasta enero 1432, en que lo desposeyó Yūsuf IV Ibn al-Mawl, destituido a su vez por *El Zurdo* en junio del mismo año. Reinó, pues, Muḥammad *El Zurdo* por tercera vez, hasta que en 1445 fué depuesto definitivamente por un Muḥammad ibn ʿUṭmān, a quien, según Lafuente, apellidaban *El Cojo*, y que era sobrino del *Zurdo*. En 1453, un tal *Aben Ismael*, también supuesto sobrino del *Zurdo*, destituyó al *Cojo*, reinando en Granada hasta el 7 abril 1465, en que subió al trono Muley Hacén. Para don Miguel Lafuente (*Hist. de Granada*, III, Granada 1845, pp. 207-290), el cuadro genealógico de los *naşrîes* que reinaron en este tiempo era el siguiente:



Don Miguel Lafuente, para trazar el cuadro histórico de que antes doy extracto, se basa principalmente en la *Crónica de don Juan Segundo* atribuída a Pérez de Guzmán, y en el *Compendio Historial* de Esteban de Garibay.

Después de mediado el siglo XIX, los arabistas iniciaron su aportación al estudio de la Granada naşrī y, como ya hemos dicho que carecían de textos históricos árabes, acudieron a fuentes indirectas (documentos, monedas e inscripciones).

En 1857, don Pascual de Gayangos, en apéndice a su edición de las *Ilustraciones de la Casa de Niebla* de Alonso Barrantes Maldonado y bajo el título *De los Banu Nasr o naseríes de Granada* (*Mem. Hist. Español*, de la R. Acad. de la Hist., X, Madrid 1857, pp. 540-577), y, dos años más tarde, don Emilio Lafuente Alcántara, como apéndice también a sus *Inscripciones árabes de Granada* (Madrid 1859, pp. 72-77) y con el título de *Genealogía de los reyes Alahmares*, publicaron sendos estudios acerca de la dinastía, utilizando idéntico mate-

rial (los textos de Ibn al-Jaṭīb y al-ʿYūdāmī y las colecciones epigráficas y numismáticas) y llegaron a estas conclusiones:

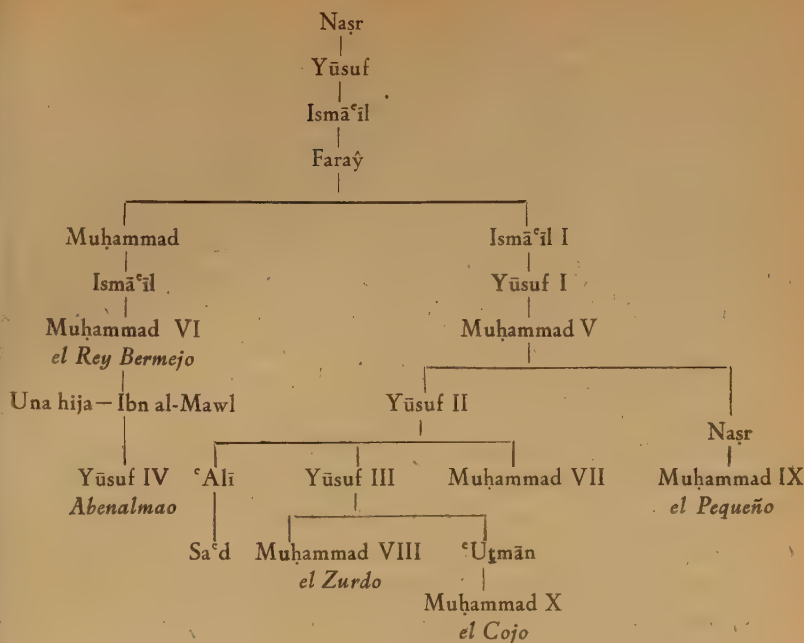
1º Establecieron la fecha 28 ramadān 820 = 9 noviembre 1417, para el óbito de Yūsuf III, porque así constaba en la inscripción sepulcral de este monarca, cuyo texto árabe copió Alonso del Castillo, y rectificaron, en consecuencia, la de 1423 que don Miguel Lafuente hubo de asignarle, por deducción del contenido de las crónicas castellanas que él manejó.

2º En el supuesto de que el sultán apellidado *El Zurdo* era hijo e inmediato sucesor de Yūsuf III, como se desprende de las citadas crónicas, atribuyeron a aquél las monedas acuñadas a nombre de al-Mutamassik bi-llāh Muḥammad ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V] ibn Yūsuf [I] ibn Ismāʿil [I] ibn Naṣr.

3º Atribuyeron a Muḥammad *El Pequeño*, que se rebeló contra *El Zurdo*, las monedas acuñadas por al-Gālib bi-llāh Muḥammad ibn Naṣr ibn Muḥammad [V] ibn Yūsuf [I] ibn Ismāʿil [I] ibn Naṣr, desechando la teoría de don Miguel Lafuente que lo consideraba sobrino de Muḥammad VII.

4º Finalmente, en vista de la genealogía que Maqqari da a Muley Hacén, de la que aparece en la inscripción sepulcral del infante Yūsuf, hermano de este último, y del testimonio contenido en un contrato de venta de dos casitas de la Alcaicería de Granada, descubrieron que el sultán que antecedió a Muley Hacén en el trono de Granada, fué su padre al-Mustaʿin bi-llāh Saʿd (no el *Aben Ismael* que supuso don Miguel Lafuente), a quien citan los cronistas castellanos por los nombres de Ariza, Ciriza y Sidi Çaha, transcripciones corrompidas de la expresión árabe «Sīdī Saʿd».

Ni don Emilio Lafuente ni Gayangos lograron averiguar la posible genealogía de Muḥammad *El Cojo* y, lo mismo que don Miguel Lafuente, lo consideraron hijo de un príncipe ʿUṭmān, hijo a su vez de Yūsuf III. En virtud de las investigaciones de Gayangos y Lafuente (Emilio), el cuadro genealógico de los naṣrīs quedó así trazado:

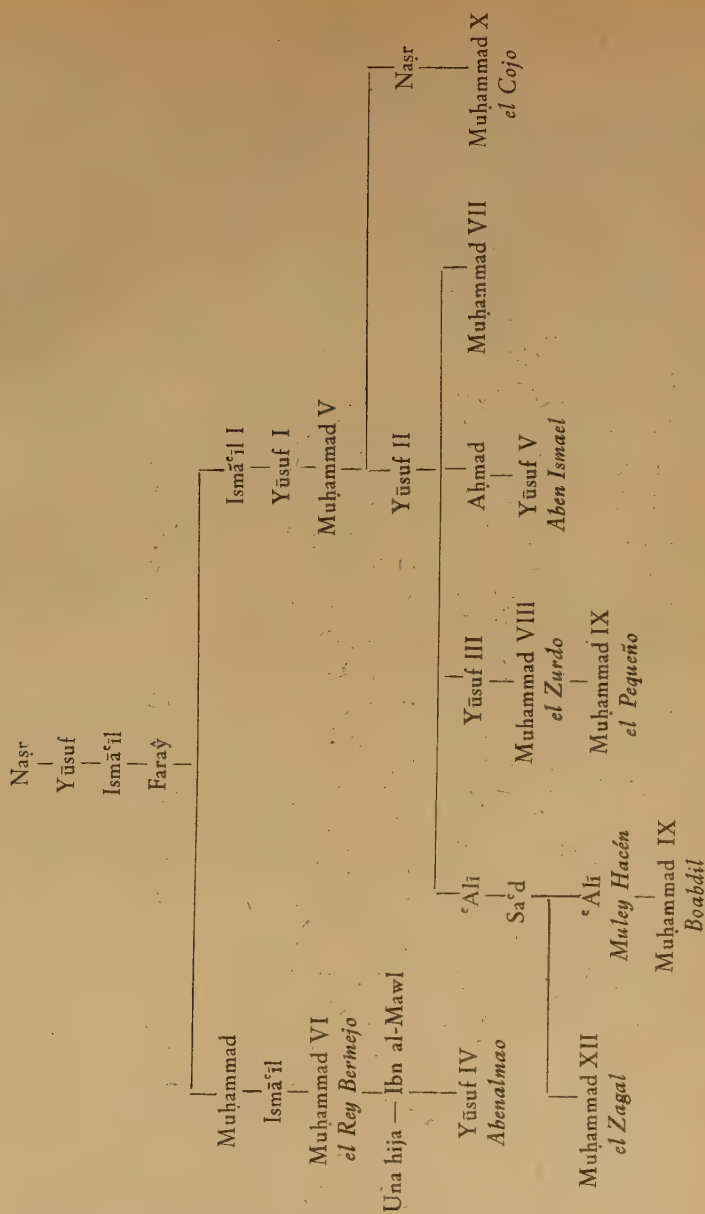


Don Mariano Gaspar Remiro prosiguió las investigaciones iniciadas por Gayangos y Lafuente, y en 1907 publicó el contrato de compraventa del Baño del Šawṭar en Granada, que el 1º muḥarram 852 = 7 marzo 1448, vendió el Tesoro Público a un particular, siendo sultán, según reza en la escritura, al-Gālib bi-llāh Muḥammad ibn Naşr ibn Muḥammad [V]. Como, según las crónicas castellanas, en esa fecha ocupaba el trono granadino Muḥammad *El Cojo*, Gaspar Remiro identificó a éste con el citado al-Gālib bi-llāh Muḥammad (*Escrituras árabes de Granada*, Granada 1907, pp. 21-30). Un año más tarde, el mismo Gaspar Remiro dió a conocer una dobla (que se conserva en el Instituto de Valencia de Don Juan) acuñada en Granada por al-Manşūr bi-llāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V] ibn Yūsuf [I] ibn Ismā'īl [I] ibn Naşr y, por exclusión de otra posibilidad, lo identificó con el Muḥammad *El Pequeño* de que hablan las crónicas castellanas

(*Una rectificación a la genealogía de los reyes nazaríes de Granada*, Granada 1908).

Menos afortunada fué la interpretación que Gaspar Remiro hizo de la versión castellana de otro documento árabe, el nombramiento de alcaide para el distrito almeriense, expedido el 12 yûmādà I 840 = 15 agosto 1445 por al-Mu'ayyad bi-llâh Yūsuf ibn Aḥmad ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V] ibn Yūsuf [I] ibn Ismā'īl [I] ibn Naṣr, que el citado arabista identificó erróneamente con Yūsuf IV ibn al-Mawl (*Con motivo del Romancero: Investigaciones sobre los reyes nazaríes de Granada*, en «Rev. Centro Est. Hist. de Granada y su reino», IV, 1914, pp. 139-148), y que, según mi criterio, es un monarca no citado por su nombre propio en las crónicas castellanas, sino por el apelativo de *Aben Ismael*, es decir, el rey que los historiadores españoles identificaron unas veces con Muḥammad *El Cojo* y otras con Sa'd, como he explicado anteriormente (cf. *AL-ANDALUS*, XVII, 1952, pp. 153-163).

Como consecuencia de todas estas investigaciones se ha podido establecer el cuadro genealógico de los naṣrīes que reinaron durante el siglo XV en la forma que sigue, cuadro que hasta ahora ha estado vigente:



En los últimos años he publicado varios documentos árabes ¹ con los cuales he pretendido puntualizar la cronología de estos monarcas, rectificando, de acuerdo con las fuentes árabes, la que había sido establecida por el pie forzado de las crónicas castellanas, siempre inciertas y dudosas. De mis estudios y de los de mis predecesores resulta el siguiente relato histórico, que doy en sucinto extracto:

Muerto Yūsuf III el 29 ramadān 820 = 9 noviembre 1417, le sucedió su hijo Muḥammad VIII (a quien hemos identificado por el que los cronistas castellanos denominan *El Zurdo*), el cual, a fines de 1427, fué destituido por Muḥammad IX (llamado *El Pequeño* por los cronistas castellanos y al que nosotros habíamos considerado como hijo del monarca destronado). A comienzos de 1430, *El Zurdo* recuperó el trono, reinando por vez segunda, hasta que en enero de 1432 fué nuevamente destituido, ahora por Yūsuf IV ibn al-Mawī, que sólo se mantuvo en el trono algo más de tres meses, ya que en abril del mismo año lo desposeyó *El Zurdo* que, por tercera y última vez, reinó de nuevo en Granada.

Con anterioridad a marzo de 1442, *El Zurdo* fué destituido por Muḥammad X, al que los cronistas apellidan *El Cojo* y a quien los historiadores españoles hemos identificado con al-Gālib bi-llāh Muḥammad ibn Naṣr ibn Muḥammad [V], tío, en segunda generación, del monarca destituido. Mediado el año 1445, *El Cojo* fué destronado por Yūsuf [V] ibn Aḥmad ibn Yūsuf [III] ibn Muḥammad [V] que reinó entonces por vez primera. A comienzos de 1446, *El Cojo* ocupaba de nuevo el trono granadino, en el que se mantuvo hasta comienzos de 1454, en que fué destituido por Sa'd ibn 'Alī ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V]. En octubre de 1462, Yūsuf V ocupó por

¹ Cf., además del ya citado: *Documentos árabes granadinos. I: Documentos de las Comendadoras de Santiago*, en AL-ANDALUS, vol. VIII (1943); *La familia de Muḥammad X El Cojo, rey de Granada*, en AL-ANDALUS, vol. XI (1946); *La sultana madre de Boabdil*, en AL-ANDALUS, vol. XII (1947); *Un documento árabe del sultán Yūsuf IV ibn al-Mawī*, en AL-ANDALUS, vol. XIII (1948), y los *Banū 'Āsim, intelectuales y políticos granadinos*, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, II (Granada 1953).

vez segunda el trono de Granada, del que a comienzos de 1463 lo desposeyó definitivamente Sa^cd.

Tales eran las conclusiones a que habíamos llegado, cuando el súbito descubrimiento de unos textos árabes, hasta ahora inéditos, parece aconsejar una revisión que puede llevarnos a modificar bastante el panorama.

Durante su estancia en Madrid el año 1951, el profesor egipcio Dr. ^cAbd al-^cAzīz al-Ahwānī encontró en la Biblioteca Nacional varios folios de un curioso manuscrito árabe que contenían la narración del viaje realizado a El Cairo, en tiempos del sultán mameluco al-Zāhir Ŷaqmaq, por un granadino que llevó a la capital egipcia la embajada del monarca naşrī, a la sazón reinante en Granada, solicitando auxilio contra los cristianos.

El Dr. al-Ahwānī ha publicado recientemente el texto árabe del citado manuscrito, seguido de un jugoso estudio en que determina la fecha en que tuvo lugar la embajada y el nombre del monarca granadino que la envió (*Maḡallat Kullīyyat al-Ādāb* de la Universidad de El Cairo, XI-1, 1954, pp. 95-121: *Sifāra siyāsiyya min Garnāṭa ilā al-Qāhira*)¹. De él resulta que la embajada llegó a El Cairo el lunes 14 raḡab 844 = 9 diciembre 1440 y que el monarca granadino que la envió fué al-Gālib bi-llāh Muḡammad ibn Naşr ibn Muḡammad [V], es decir, el sultán que los historiadores españoles hemos identificado con Muḡammad *El Cojo*, que citan nuestros cronistas.

Como antes he explicado, se venía creyendo que este sultán subió al trono en 1445, hasta que, por el estudio de un documento árabe (AL-ANDALUS, XVII, 1952, pp. 153-163) sugerí que tal hecho fué anterior a marzo 1442. Ahora, y como consecuencia de las investigaciones del Dr. al-Ahwānī, resulta que ya reinaba en Granada el 1440. Al advertir esto, mi colega de El Cairo prosiguió sus investigaciones, consultando anales y colecciones biográficas escritas por autores egipcios con-

¹ Véase mi reseña en este mismo volumen de AL-ANDALUS, pp. 239-241. Poniendo en relación la *riḡla* estudiada por Ahwānī con un estudio de Colin, llegué a la conclusión de que el embajador era un tal Muḡammad al-Bunyūli.

temporáneos o inmediatamente posteriores a los tiempos del monarca naṣrī citado, y encontró en unos y otras noticias referentes al envío de la embajada, así como la biografía de al-Gālib bi-llāh Muḥammad, el sultán granadino que la mandó.

Traduzco seguidamente tales textos sobre la edición del Dr. al-Ahwānī, porque revisten excepcional interés para nosotros:

El lunes 24 raṣāb 844 [= 19 diciembre 1440] fué presentado el mensaje de al-Gālib bi-llāh ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, hijo del emir Abū-l-Ŷuyūš Naṣr, hijo del sultán Abū ‘Abd Allāh, hijo del sultán Abū-l-Ḥaŷŷāy ibn Abi-l-Walid Ismā‘il ibn Naṣr, que reinaba en Granada de al-Andalus. En dicho escrito se ocupaba de lo que padecían los musulmanes granadinos por causa de los ataques de los cristianos de Cordoba y Sevilla. Pedía auxilio (Maqrizī, *Sulūk*).

El jueves 20 raṣāb 844 [= 15 diciembre 1440] fué presentado el mensaje de al-Gālib bi-amr Allāh ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, hijo del emir Abū-l-Ŷuyūš Naṣr, hijo del sultán Abū ‘Abd Allāh, hijo del sultán Abū-l-Ḥaŷŷāy ibn Abi-l-Walid Ismā‘il ibn Naṣr, que reinaba en Granada de al-Andalus, tratando de la preocupación y zozobra que sentían los musulmanes y la gran calamidad que aquejaba a Granada, por causa de los cristianos de Córdoba y Sevilla y solicitando ayuda para vencer a los enemigos de la religión (Ŷawharī, *Nuzba*).

‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Naṣr al-Gālib bi-llāh, reinante en Granada de al-Andalus y nieto del emir Abū-l-Ŷuyūš Naṣr, hijo del sultán Abū-l-Ḥaŷŷāy ibn Abi-l-Walid Ismā‘il ibn Naṣr. Lo cita al-Maqrizī en la efemérides del año [8]44, diciendo que en el mes de raṣāb de ese año fué presentado su mensaje, ocupándose de lo que padecían los musulmanes granadinos por causa de los cristianos de Córdoba y Sevilla y solicitando ayuda (Sajāwī, *Ḍaw’*).

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad, el emir, hijo del emir Naṣr, hijo del sultán Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Yūsuf ibn Ismā‘il ibn Faraŷ ibn Ismā‘il ibn Yūsuf ibn Naṣr, conocido por Ibn al-Aḥmar, señor de Granada en al-Andalus. Reinó algún tiempo, hasta que fué destituido por Muḥammad ibn al-Mawl. Entonces Abū ‘Abd Allāh huyó a Málaga, reuniendo gente para combatir a Ibn al-Mawl, a quien, en efecto, combatió y mató. Volvió a ocupar el trono de Granada por segunda vez, hasta que se sublevó contra él Muḥammad ibn Yūsuf ibn Yūsuf ibn

Muḥammad, es decir, el hijo de Abū-l-Ḥaṣṣāy. Abū ʿAbd Allāh huyó a Túnez, nuevamente derrotado, acogiéndose a la protección del sultán Abū Fāris, que procuró su regreso a Granada, en donde reinó por vez tercera, ejecutando a Muḥammad ibn Yūsuf. Cuando llegó a Túnez, Abū Fāris se encontraba de viaje, en un lugar llamado Darāʿ al-Tamār, del distrito de Qayrawān. Abū Fāris le dispensó una acogida solemne. Tuvo lugar todo esto en el mes de ramadān del año 832 [= junio 1429]. Después lo apoyó en sus pretensiones al trono de Granada, proporcionándole un fuerte ejército, cuantiosas riquezas, caballería y armas. Luego le hizo marchar a al-Andalus. Permaneció en Granada hasta que murió Abū Fāris. Entonces huyó a Castilla [cuyo monarca] lo apoyó con un ejército. Cuando abandonó Granada le acompañaba un grupo de granadinos. El rey de Castilla envió mensajes a Ronda, Málaga, Loja y otras ciudades de al-Andalus y a la gente de Granada, [excitándoles] para que se sublevaran a favor de Muḥammad y combatieran junto a él, en contra de su enemigo, y amenazándoles si no se ponían de acuerdo respecto de esto. Sus asuntos quedaron finalmente resueltos a comienzos del año 38 [= agosto 1434]. Se apoderó de Granada y quedó establecido en esta ciudad (Tagribardī, *Minḥal*).

Muḥammad ibn Naṣr ibn Muḥammad ibn Yūsuf ibn Ismāʿil ibn Faraʿy ibn Ismāʿil ibn Yūsuf ibn Naṣr, Abū ʿAbd Allāh el Zurdo, señor de Granada en al-Andalus, conocido por Ibn al-Aḥmar, reinó algún tiempo, hasta que fué destituido por Muḥammad ibn al-Mawl. Entonces huyó a Málaga, reuniendo gente para combatir a Ibn al-Mawl y logrando apoderarse de Granada por segunda vez. Más tarde se sublevó contra él Muḥammad ibn Yūsuf ibn Yūsuf ibn Muḥammad, hijo del sultán Abū Fāris ʿAbd al-ʿAziz. Entonces huyó derrotado a Túnez, permaneciendo bajo la protección de Abū Fāris, que lo honró y respetó, hasta que reconquistó el reino por tercera vez. Ocurrió esto el año [8]38 [= agosto 1434 a julio 1435] (Sajāwī, *Dawʿ*).

En vista del contenido de los textos árabes cuya traducción precede; el Dr. al-Ahwānī hace resaltar las siguientes contradicciones que, a su juicio, existen entre el relato oriental y el europeo:

1º Historiadores egipcios y europeos convienen en que, a la muerte de Yūsuf III (820 = 1417), le sucedió en el trono Muḥammad *El Zurdo*, el cual fué destituido dos veces, una de ellas por Yūsuf ibn al-Mawl; y en que aquél huyó a Túnez. Los

cronistas cristianos dicen que este Muḥammad *El Zurdo* era un hijo del monarca anterior, Yūsuf III, en tanto que los egipcios lo consideran primo de Yūsuf III, ya que unos y otros explican la genealogía de ambos desde su antecesor Muḥammad V.

2° Los cronistas egipcios no conocen la existencia de ese Muḥammad *El Pequeño* de que hablan los españoles, ya que, para aquéllos, el que se sublevó contra *El Zurdo* fué Muḥammad, hijo del anterior monarca Yūsuf III.

3° Los cronistas egipcios sitúan la sublevación de Ibn al-Mawl antes de la de Muḥammad ibn Yūsuf, en discordia con los historiadores españoles.

4° Unos y otros están de acuerdo en que *El Zurdo* (con cuya ascendencia la opinión de los unos se halla en discordia con la de los otros) ocupaba el trono en el año de la embajada, o sea en 844 = 1440.

5° Los egipcios no mencionan la muerte de *El Zurdo* o su última destitución, ni quién lo destituyó del gobierno; pero para ellos no fué Muḥammad, hijo del sultán Yūsuf III, porque éste había sido asesinado por orden de *El Zurdo*.

Concluye el Dr. al-Ahwānī invitándome a hacer una revisión de las fuentes utilizadas hasta ahora y ver si hay modo de conciliar la información de las crónicas castellanas con la de los textos árabes. Creo que ello es posible y voy a intentarlo.

Claro está que lo primero que se puede ocurrir es rechazar la información de los textos egipcios, no sólo porque contienen errores evidentes, algunos de los cuales ha rectificado con acierto el propio Dr. al-Ahwānī, sino, además, porque quienes los redactaron se hallaban muy lejos del lugar en que los hechos se efectuaron y escribían por referencias de segunda o tercera mano, mientras que la información de nuestras crónicas, aunque incompleta y poco precisa, no siempre es errónea, y sus autores fueron, a veces, actores, hombres de frontera que intervinieron personalmente en el drama granadino o, al menos, cortesanos de los protagonistas del bando castellano.

Evidentes errores (que saltan a la vista) de los textos egipcios, son la mención del nombre de los sultanes al-Gālib bi-llāh

(a quien algunos citan por ʿAbd Allāh ibn Muḥammad) e Ibn al-Mawl (a quien citan por Muḥammad) y la fecha de la sublevación del referido Ibn al-Mawl, que sitúan antes del año 1429, cuando consta, por documentos indiscutibles — árabes y castellanos — que tuvo lugar en 1431, después de la batalla de la Higueruela. Poner en tela de juicio fuentes que adolecen de tales vicios, sería lícito para el investigador.

Sin embargo, entre las noticias que nos dan los textos egipcios hay una que, de ser verificada, reviste subidísimo interés para la historia de los naşries, porque alteraría sensiblemente el relato admitido hasta hoy. En efecto, los textos citados atribuyen a Muḥammad ibn Naşr ibn Muḥammad [V], el monarca que hemos identificado con *El Cojo* de nuestras crónicas, los hechos atribuidos por nosotros a Muḥammad ibn Yūsuf [III], identificado también por nosotros con *El Zurdo*. Más aún: uno de los historiadores egipcios, Sajāwī, afirma concretamente que fué Muḥammad ibn Naşr, y no Muḥammad ibn Yūsuf, el monarca a quien los granadinos apellidaban *El Zurdo*. Esta información obliga a revisar las fuentes que hemos utilizado para escribir la historia de los naşries y a escudriñar si hubiera otras inéditas.

Comenzaré por admitirla como cierta. En tal caso, es necesario aceptar que Muḥammad ibn Naşr ocupaba el trono de los naşries al menos desde 1423 (fecha en que nuestras crónicas citan ya a *El Zurdo* como rey de Granada) y no desde 1442 como, por sospecharlo apellidado *El Cojo*, habíamos supuesto; y que también lo ocupaba en 1451 y acaso en 1453, porque poseemos documentos árabes que acreditan lo primero y parecen acreditar lo último.

Es preciso, por consiguiente, encontrar la prueba de que Muḥammad ibn Naşr era rey de Granada en 1423 y de que entonces no lo era Muḥammad ibn Yūsuf. Como carecemos de textos arábigoespañoles en que conste, hay que volver sobre nuestras crónicas castellanas. La especialmente aprovechada como fuente para la historia de los naşries a partir del óbito de Yūsuf III (ocurrido, como antes indiqué, en 1417) ha sido la de don Juan Segundo, atribuída a Pérez de Guzmán y que por

vez primera publicó Galíndez de Carvajal. Tal crónica es, a lo que parece, una refundición de otras varias. Incompleta y en extracto, contiene la que compuso Alvar García de Santa María. Esta última ha sido editada en parte, acéfala y acaso ápoda. El relato se inicia con el de los sucesos ocurridos el año 1420 y concluye con el de los de 1434 (*Col. de Doc. Inéditos*, tomos 99 y 100).

Entre las crónicas castellanas de este tiempo, la de Alvar García de Santa María es, a mi juicio, la única que contiene minuciosa información acerca de la frontera granadina. Son copiosos los datos que nos ofrece sobre la lucha política en la corte naşrı; es bastante exacta en fechas, y la más precisa en la cita de nombres y apodos de los monarcas de Granada. A este respecto, contrasta con la confusión que advertimos en las otras crónicas. Tal es, al menos, lo que podemos deducir por la parte publicada, que los historiadores españoles apenas han aprovechado al ocuparse de historia granadina.

Como acabo de indicar, el manuscrito editado comienza con el relato de los sucesos ocurridos el año 1420; pero, como la crónica alcanza a un tiempo anterior, he logrado obtener un fragmento, hasta ahora inédito, que me ha facilitado mi querido compañero don Juan de Mata Carriazo, catedrático de la Universidad de Sevilla, que tiene entre manos una edición crítica de la obra, según varios manuscritos hallados en diversos archivos. Este fragmento, correspondiente a los sucesos de 1419, constituye para nosotros un precioso texto, que reviste extraordinario interés. Dice así:

Ya avedes oído en cómo, después quel rey Yuçaf murió, segund diximos antes desto, quedó ende su fijo pequeño por rey, que llamavan... e con él, por su ayo, al alcaide Alamin, alguacil mayor del dicho rey de Granada. E acaeió que un hermano de este rey Yuçaf, padre deste dicho rey de Granada, quel dicho rey lo tenía preso en un castillo que dizen Salobreña, e paresce ser que la cabeçera de Yllora e la cabeçera de Guadix avían grande envidia del alcaide Alamin, [que] por tener al rey estava por mayor del reino después del rey. E aún dezían que, segund su Ley, por tener rey niño que eran descomulgados, queste rey no avía sino fasta ocho años.

Por ende oyieron su fabla en vno cómo sacarían al dicho ynfante que estava en Salobreña, que dezían Mahomat el Esquierdo. E acordaron de lo yr a ver a Salobreña, e desque entraron dentro mataron al alcaide que lo tenía preso; e sacáronlo los dichos alcaides e dixéronle que fuese rey, que no tenían rey. E al rey plogo dello; e salieron de allí con él, con fasta seiscientos de cavallo, e fuéronse derecho en Granada.

E los de la ciudad cerraron las puertas, e fuéronse los mejores dellos a la mezquita, [a] aver su consejo sobrello con sus savios. E fallaron que por tener rey chico que estavan descomulgados. E por ende acordaron de le abrir la puerta, e de lo recevir por rey. E abriéronle las puertas, e fueron al Alhambra, e fizieron llamar al alcaide Alamin. E él respondió de arriba, e demandó seguro al dicho Mahomat el Yzquierdo que venía por rey; e él lo aseguró que lo non matarían.

E por ende, abrióles las puertas del Alhambra, e entró dentro, e luego tomó voz de rey. E prendió al dicho rey Pequeño, e al dicho alcaide Alamin. E su muger deste rey Mahomad el Izquierdo, por guardar la palabra de su marido, del seguro que fizo al alcaide Amin, mandólo luego matar. E así quedó por rey de Granada el rey Mahomat el Esquierdo, e en su poder el rey Pequeño preso.

Estas noticias — que no recogió el refundidor de la *Crónica de don Juan Segundo* (atribuída a Pérez de Guzmán) ni los historiadores y arabistas habían encontrado antes de ahora en ninguna otra, por lo que no había sido posible aprovecharlas hasta hoy — aclaran la confusión originada al cotejar los informes de los textos egipcios con los que nos ofrecen las fuentes castellanas y arábigoespañolas. Alvar García de Santa María nos dice claramente que, al morir Yūsuf III, le sucedió su hijo, niño de corta edad, contra el cual, en 1419, o sea dos años más tarde de su advenimiento, se sublevó un infante Muḥammad, a quien los granadinos conocían por el mote de *El Izquierdo*, que vale tanto como *El Zurdo*. Este apodo no correspondió, pues, al hijo de Yūsuf III.

Las restantes crónicas castellanas omiten este importante dato y, sin informarnos de cuándo y cómo falleció Yūsuf III ni de quién le sucedió, hablan de que en 1423 reinaba en Granada un sultán llamado Muḥammad y apellidado *El Zurdo*. Los historiadores españoles habían supuesto que este Muḥammad *El Zurdo* era hijo de Yūsuf III (supuesto establecido en conside-

ración al silencio que guardan las referidas crónicas respecto de lo sucedido en Granada al ocurrir el óbito de este último monarca). Tal silencio, en defecto de fuentes árabes que indujeran a lo contrario, autorizaba a deducir que, producida la sucesión normalmente, el hijo del difunto sultán subió al trono y reinó pacíficamente hasta que, en 1427, surgió un pretendiente que le disputó y arrebató la corona.

Las crónicas castellanas citan tres sultanes que tuvieron Muḥammad por nombre y reinaron en Granada entre 1423 y 1453. Aunque algunas veces y casi siempre erróneamente, se refieren al parentesco que tenían entre sí estos monarcas, no nos dan su genealogía y los mencionan por los mote de *El Zurdo*, *El Pequeño* y *El Cojo*. Documentos y monedas árabes, de que luego trataré más detenidamente, acreditan también tres monarcas llamados Muḥammad, como reinantes en aquel tiempo. Son: Muḥammad ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], es decir, un hijo de Yūsuf III; Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], o sea, un hijo del anterior monarca y nieto, por lo tanto, de Yūsuf III, y, finalmente, Muḥammad ibn Naṣr ibn Muḥammad [V], primo hermano de Yūsuf III y tío, en segunda y tercera generación, de los dos reyes anteriores.

Déscartada la posibilidad de que el mote *El Zurdo* correspondiese al hijo e inmediato sucesor de Yūsuf III, porque a ello se oponen las fuentes árabes y castellanas que acabo de citar, habría que asignar a aquel monarca el apodo de *El Pequeño*, que estaría justificado por la escasa edad que tenía cuando alcanzó el trono. Esto, además, se deduce también de otros fragmentos de la crónica de Santa María, fragmentos que, de paso, confirman la información egipcia que atribuye a Muḥammad ibn Naṣr ibn Muḥammad [V] el apelativo de *El Zurdo*. Tales fragmentos, que integran la parte de la crónica ya publicada y que parecían confusos antes de conocer el contenido de los textos egipcios y el fragmento inédito de la misma crónica, inserto más arriba, dicen así:

En el mes de noviembre de este año [1428] vino a la villa de Lorca un caba-

llero moro que llamaban don Yuçaf Abençerrax con treinta de caballo. Fuera alguacil e mucho privado del rey de Granada don Mahomat Abenazar, el Ezquierdo, que fuera echado del reino por el rey de Granada, don Mahomat el Pequeño, que agora regnaba (*Colec. Doc. Inéd.*, 100, pp. 30-31).

Estando el rey [don Juan II] en esta tierra [Cáceres y 1430] vinieron a él ciertos caballeros moros; los unos venían por Embajadores del rey de Granada don Mahomat, que era mozo de días, al cual había el rey otorgado treguas, segund que dicho avemos: e los otros por don Mahomat Abenazar, que se llamaba eso mismo rey de Granada, e otramante se decía el rey Ezquierdo (*Ibid.*, p. 163).

La identificación de Muḥammad ibn Naşr ibn Muḥammad [V] con Muḥammad *El Zurdo* es ahora indiscutible, y parece también evidente la de Muḥammad ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], con Muḥammad *El Pequeño*.

A la identificación de Muḥammad *El Cojo* puede llevarnos una moneda acuñada por un sultán llamado Muḥammad ibn Muḥammad [VIII] ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V] ibn Yūsuf [I] ibn Ismā'il [I] ibn Naşr. La publicó Gaspar Remiro (*Una rectificación a la genealogía de los reyes nazaríes de Granada*, Granada 1908) y se conserva hoy en el Inst. de Valencia de Don Juan. Se trata de un hijo de Muḥammad VIII *El Pequeño*, nieto de Yūsuf III, biznieto de Yūsuf II y tataranieto de Muḥammad V. Ni las crónicas castellanas ni las historias árabes citan como rey de Granada a un monarca que tuviese esta genealogía. Un hijo de Muḥammad *El Pequeño* no podía alcanzar el trono, por razón de edad, hasta casi mediado el siglo XV. Por aquel entonces reinaba en Granada, según afirman los cronistas castellanos, un sultán llamado Muḥammad y apellidado *El Cojo*. Identificados ya *El Zurdo* y *El Pequeño*, por exclusión de otra posibilidad, hay que atribuir la referida dobla a Muḥammad *El Cojo* y, en consecuencia, identificar a éste con el hijo de Muḥammad *El Pequeño*, al menos provisionalmente, hasta que la aparición de nuevos testimonios atestigüe otra cosa, y aunque no falten razones que pudieran inclinarnos a rechazar tal identificación. Una de ellas, y de no poco peso, es la de que el *infante Cojo* comenzara a intervenir en la lucha de frontera hacia 1431. En esa

fecha, un hijo de Muḥammad *El Pequeño* había de ser mozo de escasa edad.

Identificados *El Pequeño*, casi con absoluta seguridad, *El Zurdo* de manera indiscutible, y *El Cojo* con ciertas reservas, trataré ahora de establecer sus respectivas cronologías, bastante distintas de las que hasta hoy habíamos supuesto. Para ello me atenderé principalmente a los documentos árabes que, como es natural, merecen mayor fe que las referencias de los textos históricos árabes y castellanos. Acudiré a nuestras crónicas en defecto de textos árabes, o cuando éstos, no siendo de carácter diplomático, se hallen en flagrante contradicción con aquéllas. Agregaré, de paso, ciertos datos útiles para la mejor identificación de estos monarcas (tales como los títulos honoríficos que ostentaron) y la más exacta determinación de su cronología, y aduciré cuidadosamente los testimonios justificativos de mi exposición.

Muḥammad VIII «El Pequeño».

Muerto Yūsuf III el 29 ramadān 820 = 9 noviembre 1417 (E. Lafuente, *Inscripciones*, pp. 72-73), le sucedió su hijo Muḥammad, a la sazón de corta edad, por lo que los granadinos lo apellidaron *El Pequeño*, encargándose del gobierno el alcaide al-Amin. En 1419, dos años después de su ascensión al trono, fué destituido por el infante Muḥammad ibn Naṣr [ibn Muḥammad V], apodado *El Zurdo* (fragmento inédito de Alvar García de Santa María, antes inserto).

Recuperó la corona a fines de octubre 1427, y el 23 muḥarram 831 = 13 noviembre 1427 era dueño de la Alhambra, desde donde su cancillería expedía el nombramiento de nuevo alcaide para la fortaleza y distrito de Comares (Gaspar Remiro, en *Rev. Archivos*, XIII, 1909, pp. 330 ss.). A final de diciembre 1429 fué nueva y definitivamente destituido por Muḥammad *El Zurdo*, que lo envió cautivo al castillo de Salobreña (*Colecc. Doc. Inéd.*, 100, p. 165, y *Crónica del Halconero*, ed. Carriazo, Madrid 1946, pp. 57-58) y lo mandó dego-

llar hacia el mes de marzo de 1431 (*Crónica del Halconero*, p. 91).

Ostentó dos títulos honoríficos que constan en monedas acuñadas durante su reinado (dobla antes citada, y Rivero, *La moneda arábigoespañola*, p. 186), y en el documento árabe a que acabo de referirme. Estas fuentes nos informan, además, de su *kunya*, *ism* o nombre propio y genealogía. Eran: Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Gānī bi-llāh y al-Mutamassik bi-llāh ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V]. Ocupa el VIII lugar entre los monarcas naşrîes que tuvieron Muḥammad por nombre.

Muḥammad IX «El Zurdo».

Como consecuencia de rebelión triunfante, en 1419 fué proclamado rey de Granada el infante Muḥammad ibn Naşr [ibn Muḥammad V], apellidado *El Zurdo* (fragmento inédito de Alvar García), al cual destituyó a fines de octubre de 1427 el legítimo sultán Muḥammad *El Pequeño* (*Rev. Archivos*, XIII [1909], pp. 330 ss.). *El Zurdo* se trasladó a Túnez, acogién-dose al amparo de Abū Fāris, a cuyo lado se encontraba en ra-maḍān 832 = 4 junio a 3 julio 1429 (Tagribardī, *Minhal*).

Apoyado por el ḥafşî y por don Juan II de Castilla, *El Zurdo* regresó a España y reconquistó el trono a fines de 1429, y el 15 rabîʿ II 833 = 11 enero 1430 dictaba órdenes desde la Alhambra ¹, reinando por segunda vez hasta fin de diciembre de 1431, en que fué nuevamente destituido por el infante Yū-suf IV ibn al-Mawl (*Colec. Doc. Inéditos*, 100, pp. 323-324, y 333-334; *Crón. Halconero*, pp. 119 y 130). Los analistas egipcios sitúan la rebelión de Ibn al-Mawl antes que la de Mu-ḥammad *El Pequeño* y con anterioridad a 1427, pero esto es absolutamente inadmisibile, ya que poseemos testimonios feha-

¹ Así consta en documento árabe que forma parte del archivo de la extingui-da Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas del Centro de Estudios Históricos, carpeta CI G. Aparece reseñado en *Manuscritos árabes y al-jamiados de la biblioteca de la Junta* (Madrid 1912, pp. 261 y 262).

cientes, árabes y castellanos, que acreditan que el primero subió al trono después de la batalla de la Higuera, reinando durante todo el primer tercio de 1432 ¹.

En abril del mismo año *El Zurdo*, que se había refugiado en Málaga, se apoderó nuevamente de Granada, mandó degollar a Ibn al-Mawl y reinó por vez tercera (*Colec. Doc. Inéditos*, 100, pp. 364-367 y *Crón. Halconero*, p. 127). Además de las referencias que nos dan las crónicas castellanas, lo acredita como monarca en 1432 un documento árabe: el pliego particional de la herencia de Zahr al-Riyād, una de sus esposas, suscrito por *El Zurdo* el año 835 = 9 septiembre 1431 a 28 agosto 1432, siendo sultán de Granada (Seco de Lucena, *La familia de Muḥammad X el Cojo*, antes citado).

Otro documento árabe, una carta dirigida por su cancillería a don Juan II de Castilla (Bustani, *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas*, Larache 1940), prueba que reinaba aún el 5 dū-l-qa'da 846 = 7 marzo 1443 y no hay indicios de que existiese solución de continuidad en su mandato entre 1432 y 1443.

Según los cronistas castellanos (carecemos de textos árabes que lo confirmen), en 1445 fué destituido por Muḥammad *El Cojo* (BAE, t. LXVIII, c. xxiii, p. 638) a quien, a su vez, desposeyó del trono, mediado dicho año, el infante Yūsuf V ibn Aḥmad ibn Yūsuf II ibn Muḥammad V. Éste, el 12 ḡumādā I 849 = 15 agosto 1445, era sultán de Granada y, como tal, designaba nuevo alcaide para el distrito de Almería. (Cf. AL-ANDALUS, XVII, 1952, pp. 153-163).

De aceptar el testimonio de nuestras crónicas, que no corrobora ni niega ningún texto árabe, hemos de admitir que a comienzos de 1446 Yūsuf V había sido ya destronado por *El*

¹ Son numerosos los textos históricos y diplomáticos probatorios de que la rebelión de Ibn al-Mawl y su ascensión al trono granadino ocurrieron a fines de abril 1431 y el 1º enero 1432, respectivamente. Citaré solamente uno recientemente publicado por un investigador egipcio: el tratado de vasallaje convenido entre Ibn al-Mawl y don Juan II de Castilla y suscrito en la Alhambra el domingo 22 ḡumādā I 835 = 27 enero 1432 (*Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, vol. II, Madrid 1954, pp. 31-35).

Cojo, puesto que éste, sultán de Granada por segunda vez, invadía la tierra de Castilla, a mediados del referido año (BAE, t. LXVIII, c. vi, p. 650).

Con anterioridad a marzo de 1448, *El Zurdo* había destituido a *El Cojo* y reinaba en Granada por cuarta vez. Este aparece probado por dos documentos árabes: el contrato de compraventa del baño del Šawtār, enajenado por el Tesoro Público, siendo *El Zurdo* sultán de Granada, el 1º muḥarram 852 = 7 marzo 1448 (documento, antes citado, publicado por Gaspar Remiro), y el de una huerta en la Alcazaba Qadima, suscrito también por *El Zurdo*, igualmente monarca granadino, el 12 muḥarram 852 = 7 marzo 1448 (Seco de Lucena, *La sultana madre de Boabdil*, antes citado, pp. 373-380).

Ignoramos si *El Zurdo* fué o no destituido en esta cuarta etapa de su reinado, con anterioridad a 1453. Un documento árabe, que contiene un decreto dando validez a sentencia recaída en pleito sobre deslindes entre vecinos de Geres y Lan-teira, lo acredita como monarca de Granada el 28 šawwāl 855 = 23 noviembre 1451 (Gonz. Palencia, en AL-ANDALUS, V, 1940, pp. 350-351), y de otro documento árabe, cuya copia inserta Maqqarī en una de sus obras (*Azhār al-riyād*, ed. Cairo, I [1939], pp. 172-179), resulta que aún reinaba en safar 857 = 11 febrero a 11 marzo 1453.

Por referencias de los cronistas castellanos Garibay y Pulgar (apud Gayangos, *Ilustraciones de la Casa de Niebla*, pp. 561-568) y de Maqqarī (apud E. Lafuente, *Inscripciones*, p. 81) sabemos que a fines del mismo año o comienzos del siguiente, subió al trono el sultán Šaʿd y ni nuestras crónicas ni ningún texto árabe citan a *El Zurdo* como monarca reinante en Granada a partir de entonces.

Dice Alonso de Palencia (*Crónica de Enrique IV*, trad. Paz y Melia, en *Rev. Archivos*, I, 1904, pp. 172-173), tratando de los reyes granadinos, que muchos de ellos, enervados en el lujo y la molicie, vinieron a dar en la muerte, siendo por lo tanto el pueblo en que más inestable es el trono. Sólo uno «apellidado El Zurdo» logró reinar felizmente hasta edad avanzada, a fuerza de perseverancia y astucia.

La *kunya*, *ism* o nombre propio, título honorífico y genealogía de *El Zurdo* constan en los documentos y monedas árabes antes citados: Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Galib bi-llāh ibn Naṣr ibn Muḥammad [V]. Ocupa el IX lugar entre los monarcas naṣrīes que tuvieron Muḥammad por nombre.

Muḥammad X «El Cojo».

Según los cronistas castellanos, a comienzos de 1445 un infante Muḥammad apellidado *El Cojo*, gobernador de Almería, se sublevó contra *El Zurdo*, destituyéndolo y poniéndolo en prisión (BAE, t. LXVIII, c. XXIII, p. 638). *El Cojo* reinó por vez primera hasta mediados del mismo año, en que fué a su vez destituido por Yūsuf V (AL-ANDALUS, XVII, 1952, pp. 153-163). A comienzos de 1446, *El Cojo* había recuperado el trono, reinaba por vez segunda y combatía a los cristianos (BAE, t. LXVIII, c. VI, p. 650) hasta que, a fines de 1447 o comienzos de 1448, *El Zurdo* lo destituyó definitivamente (Gaspar Remiro, *Escrituras árabes de Granada*, Granada 1907, páginas 21-30).

Como he escrito anteriormente, de manera provisional y por exclusión de otra posibilidad, tenemos que admitir que Muḥammad X *El Cojo* fué hijo de Muḥammad VIII *El Pequeño* y, por consiguiente, nieto de Yūsuf III. En la dobla ya citada, que por ahora sólo a él puede ser atribuida, constan su *kunya*, *ism* o nombre propio, título honorífico y genealogía: Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Manṣūr bi-llāh ibn Muḥammad [VIII] ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V]. Ocupa el décimo lugar entre los monarcas naṣrīes que tuvieron Muḥammad por nombre.

Cuanto llevo expuesto obliga a introducir las siguientes modificaciones en el relato histórico de los naṣrīes que reinaron después de Yūsuf III y antes de Sa'd:

1º Que el hijo de Yūsuf III, esto es, Muḥammad ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], del cual po-

seemos documentos y monedas árabes que lo acreditan como sultán de Granada, no tuvo el mote de *El Zurdo*, como hasta ahora habíamos creído, sino que fué conocido por el apelativo de *El Pequeño*.

2º Que este Muḥammad *El Pequeño* no reinó en Granada una sola vez, sino dos veces, la primera de 1417 a 1419, y la segunda, de 1427 a 1429.

3º Que Muḥammad ibn Naşr ibn Muḥammad [V], del cual poseemos documentos y monedas árabes que lo acreditan como sultán de Granada y a quien suponíamos apodado *El Cojo*, no tuvo tal apelativo, sino que era conocido por el de *El Zurdo*.

4º Que Muḥammad *El Zurdo* no sólo reinó tres veces en Granada, sino cuatro, al menos.

5º Que el primer reinado de Muḥammad *El Zurdo* no comenzó el año 1417, sino el 1419.

6º Que el último reinado de dicho monarca no terminó en 1445, como habían supuesto los modernos historiadores españoles, o con anterioridad a marzo de 1442, como yo había sugerido, sino con posterioridad a febrero de 1453.

7º Que Muḥammad ibn Naşr ibn Muḥammad [V] no ocupa el X lugar entre los monarcas naşrîes que tuvieron Muḥammad por nombre, sino el IX.

8º Que ha sido errónea la identificación del nieto de Yūsuf III, esto es, de Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], del que poseemos una moneda árabe que lo acredita como sultán de Granada, con Muḥammad *El Pequeño*, y que probablemente aquel monarca es el que nuestras crónicas llaman Muḥammad *El Cojo*.

9º Que Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V] no ocupa el IX lugar entre los monarcas naşrîes que tuvieron Muḥammad por nombre, sino probablemente el X.

10º Que provisionalmente, y en tanto que por la aparición de nuevos testimonios se imponga su modificación, la cronología de los naşrîes que reinaron entre 1417 y 1463, debe quedar establecida de esta suerte:

De 9 noviembre 1417 a un día que no es posible precisar del año 1419 reinó, por primera vez, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad VIII al-Gānī bi-llāh y al-Mutamassik bi-llāh ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], apellidado *El Pequeño*.

De un día que no es posible precisar del año 1419 hasta fines de octubre de 1427 reinó, por primera vez, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad IX al-Gālib bi-llāh ibn Naṣr ibn Muḥammad V, apellidado *El Zurdo*.

De fines de octubre de 1427 a fin de diciembre de 1429, Muḥammad VIII *El Pequeño*, por segunda y última vez.

De comienzos de 1430 a fin de diciembre de 1431, Muḥammad IX *El Zurdo*, por segunda vez.

De 1º enero 1432 a fines de abril del mismo año reinó Abū-l-Ḥayyāy Yūsuf IV ibn al-Mawī, por única vez.

De fines de abril de 1432 a comienzos de 1445, Muḥammad IX *El Zurdo*, por tercera vez.

De comienzos de 1445 a mediados del mismo año reinó por primera vez Abū ʿAbd Allāh Muḥammad X al-Manṣūr bi-llāh ibn Muḥammad [VIII] ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], apellidado *El Cojo*.

De mediados de 1445 a comienzos de 1446 reinó, por primera vez, Abū-l-Ḥayyāy Yūsuf V al-Muʿayyad bi-llāh ibn Aḥmad ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], apellidado *Aben Ismael* por los cristianos.

De comienzos de 1446 a fines de 1447, Muḥammad X *El Cojo*, por segunda y última vez.

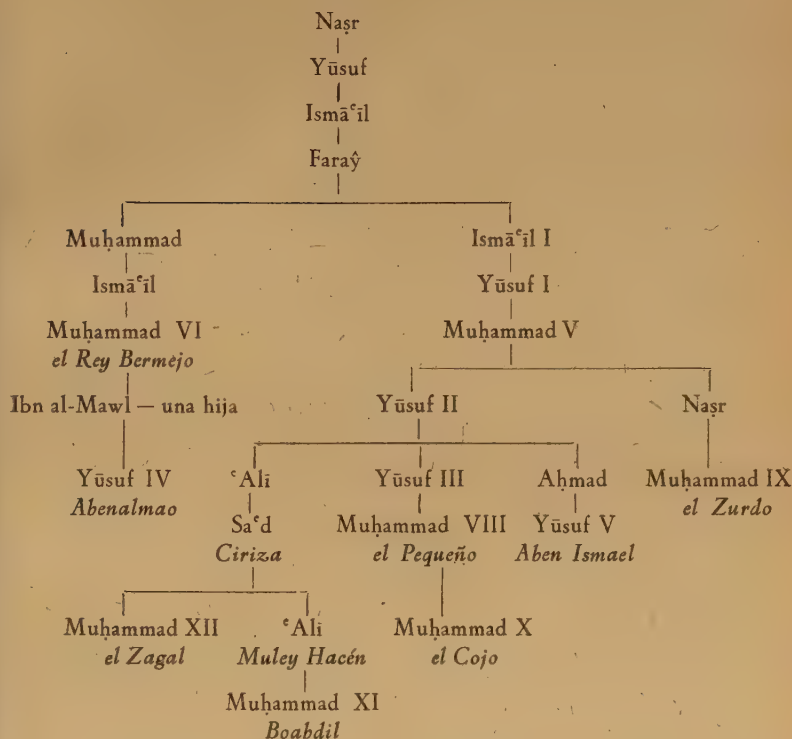
De fines de 1447 y al menos hasta fines de 1453 o comienzos de 1454, Muḥammad IX *El Zurdo*, por cuarta y última vez.

De fines de 1453 o comienzos de 1454 a fines de septiembre de 1462 reinó por primera vez Abū Naṣr Saʿd al-Mustaʿin bi-llāh ibn ʿAlī ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], citado en nuestras crónicas por el nombre de *Ciriza*.

De septiembre de 1462 a fines del mismo año, Yūsuf V *Aben Ismael*, por segunda y última vez.

A fines de 1463 comenzó el segundo y último reinado de Saʿd.

11° Que el cuadro genealógico de los naşrîes, que publicó en el volumen XVII (1952) de la revista AL-ANDALUS (p. 163), debe quedar rectificado así:



LUIS SECO DE LUCENA PAREDES.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXXVII

SUMARIO: *Precedentes de la decoración mural hispanomusulmana*, por L. T. B. — *Excavaciones en la plaza de los Aljibes de la Alhambra*, por Jesús Bermúdez Pareja. — *Compléments sur la couraça = coracha*, por Robert Ricard. — *Hallazgos numismáticos musulmanes, IX*, por Felipe Mateu y Llopis.

PRECEDENTES DE LA DECORACIÓN MURAL HISPANOMUSULMANA

Y eserías decorativas en el arte imperial romano.

Los romanos utilizaban el yeso, tallado o vaciado, para decorar los muros interiores, techos y bóvedas de los edificios. Algunas veces lo pintaban. Son bien conocidas y admiradas las decoraciones de ese material aparecidas en una *villa* excavada en 1878 en la Farnesina de Roma, las de la Adriana de Tibur y las más completas de varias tumbas de los alrededores de aquella ciudad, las de los Valerii y los Pancratii, entre otras. Esas obras decorativas de yeso suelen estar divididas en casetones o recuadros, sobre cuyos fondos uniformes, pintados de azul, rojo, blanco o negro, destacan finos y elegantes relieves con representaciones mitológicas. Escasas son las obras análogas registradas en las provincias del Imperio, fuera del suelo de Italia.

Absurdo parecerá relacionar esos productos de un arte decorativo selecto, bajorrelieves de rico modelado en los que se prodigaron representaciones de figuras humanas y de animales reales y fantásticos, con las yeserías que varios siglos más tarde, en plena Edad Media, cubren los muros de edificios islámicos de Oriente y Occidente. De estas últimas han desaparecido por completo los seres vivos que animaban las romanas, limitado en ellas el ornato exclusivamente a temas vegetales muy estilizados, repetidos, y a geométricos y epigráficos, menos frecuentes. Su relieve se reduce a dos planos y repítense indefinidamente los mismos temas. Al perfecto equilibrio conseguido en las yeserías romanas entre superficies lisas, desnudas, y los relieves que resaltaban sobre ellas, sucede en las islámicas posteriores la densidad máxima del ornato, cubriendo toda la superficie.

Yaserías romanas y yeserías islámicas, tan sólo comparables por la identidad del material, representan tendencias opuestas del arte decorativo y traducen, en el expresivo lenguaje artístico, sensibilidades divergentes.

Pero, además de esas yeserías romanas, producto de un selecto arte cortesano de raíz helenística, comienzan a conocerse otras contemporáneas provinciales más rudas, de cuya transformación tal vez pudieron surgir las islámicas. Según la opinión corriente, derivan éstas de las yeserías de la Persia sasánida (siglos III a mediados del VII). Se creía, pues, su arte adscrito al oriental, sin relación alguna con el romano de Occidente. Después de hallazgos realizados en excavaciones recientes, en suelo español algunas de ellas, parece más complejo el problema de su filiación.

En las páginas siguientes informativas, no críticas, se señala la importancia de esas yeserías provinciales romanas, posible origen de las medievales. Al mismo tiempo, reseñanse brevemente otros hallazgos de decoraciones de yeso de época más avanzada, anteriores a las más viejas islámicas españolas. No se intenta deducir conclusión alguna prematura; tan sólo presentar reunido un material desperdigado, que ahora comienza a conocerse y tal vez modifique el complejo estudio de los orígenes de la de-

coración arquitectónica medieval ¹. Pues a las formas de tradición helenística y romana, más o menos alteradas en los diferentes focos provinciales, se superponen otras muy diversas, nacidas en comarcas distantes.

Las yeserías de Villajoyosa (Alicante).

Villajoyosa, a poca distancia del Mediterráneo, en el litoral levantino, es lugar nombrado de antiguo en la geografía arqueológica española por las ruinas romanas que pródigamente afloran en su suelo. Como a toda la costa oriental de la península ibérica, a esta comarca alicantina llegarían en fecha temprana navegantes colonizadores del otro extremo del mar interior.

El cerrillo de Torre de Abajo, en la partida de los Chaulchelles, al norte y a poca distancia de Villajoyosa, en la margen izquierda del hondo cauce del río Amadorio, es uno de esos lugares en los que a flor de tierra asoman muros, y esparcidos por el suelo se ven sillares y otros restos de construcciones, junto con cenizas, teselas y fragmentos cerámicos. Durante algún tiempo estuvo visible en la meseta del cerro un mosaico romano, levantado en 1926 para su traslado a una finca cercana.

En 1946 ingresaron en el Museo Arqueológico provincial de Alicante, como procedentes de hallazgos fortuitos en el citado cerrillo, «cerámicas imperiales avanzadas», fragmentos de mosaicos y de yesos tallados, y pequeñas láminas de mármol, cortadas muchas a cartabón. Prosiguieron al año siguiente las excavaciones con fines agrícolas y deficiente intervención arqueológica, prolongadas al año siguiente. Como resultado de esas excavaciones de 1946-47, en la parte meridional del alcor se hallaron entre las ruinas de habitaciones, limitadas por la parte inferior de sus muros, algunas con pavimento de mosaico, más de mil fragmentos de molduras y yeso tallado, la mayoría pertenecientes a decoraciones murales.

¹ «The evolution of Islamic ornament is one of the most important problems facing the student of Muhammadan art» (Maurice S. Dimand, *Studies in Islamic ornament*, apud *Ars Islamica*, IV, 1937, p. 62).

Una de las habitaciones, de 5,30 por 4,10 metros (dimensiones aproximadas), supone el arqueólogo señor Belda ¹, que era probablemente el *apodyterium* de unas pequeñas termas domésticas. La parte central del mosaico policromo — el trasladado al que antes se aludió — había desaparecido; el resto, formado por pequeñas teselas, casi todas de mármol, se dividía en recuadros con representación de peces en uno de ellos.

Junto a esa sala del mosaico trasladado se descombraron un aljibe y tres pequeños hipocaustos en comunicación subterránea con el lugar en donde sin duda estuvo la caldera, y al lado de ésta el *caldarium* con una exedra que ocuparía seguramente una pila.

Adherido a una de las paredes del ángulo norte del supuesto *apodyterium*, junto al suelo, apareció *in situ* un resto de yesería de zócalo, con un baquetón sogueado en la parte inferior y arranque de una decoración de la que quedaba algún resto de esvásticas (lám. 14). Supone el señor Belda que varios fragmentos de yeso, algunos curvos, con señales en su dorso de haber tenido cañizo adherido y dibujo de polígonos, formando sencillas composiciones geométricas, pertenecieron al techo de esta habitación. (Probablemente estuvo abovedada, a juzgar por la curvatura de los fragmentos de yeserías).

Otros muchos trozos de yeserías, «sobre todo los que parecen pertenecer a cornisas voladas, llevan en el respaldo la impresión de las cañas a las que estuvieron adheridos». Las molduras estaban «encaladas, con algo de ocre en la mezcla, que las da un tono amarillento». También afirma el citado arqueó-

¹ Tres han sido las memorias publicadas por el señor Belda utilizadas para dar noticia de estos hallazgos: José Belda Domínguez, Museo Arqueológico provincial de Alicante, *Ingresos procedentes del cerrillo de Torre-La Cruz, Villajoyosa (Alicante)* (*Memorias de los Museos Arqueológicos provinciales*, 1946, [Extractos], vol. VII, Madrid 1947, pp. 143-153 y láms. XL y XLI); *Ingresos procedentes de Torre-La Cruz (Villajoyosa, Alicante)* (*Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales*, 1947, [Extractos], vol. VIII, Madrid 1948, pp. 167-186 y láminas LXIX y LXX), y *Nuevos ingresos procedentes del cerrillo de Torre-La Cruz (Villajoyosa)* (*Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales*, 1948-49, [Extractos], vols. IX-X, Madrid 1950, pp. 167-172).

logo que «primero se enlució la pared» con «una mezcla de yeso y cal; después de seca, se dibujaron los motivos y composiciones» y, finalmente, «se talló *in situ*». Entre las yeserías se encontraron fragmentos de bajorrelieves del mismo material (fig. 1), en uno de los cuales se ve un jabalí luchando con otro animal¹, parte probable de un friso; otro en el que se tallaron dos figuras femeninas de carácter romano y dos pequeños restos de

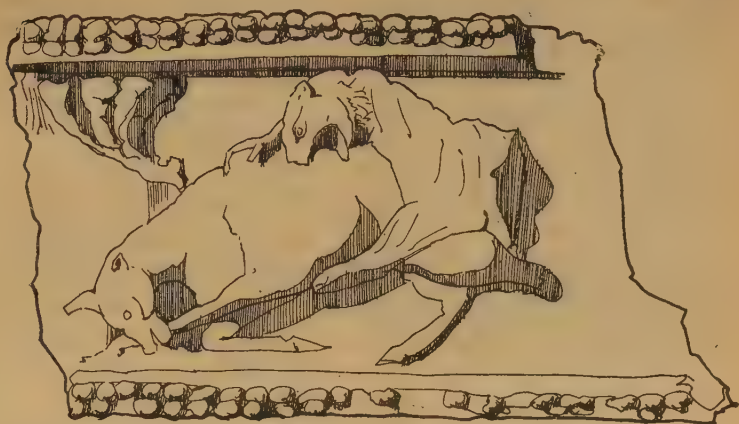


Fig. 1. — Alicante. Museo Arqueológico provincial. Fragmento de yesería procedente de Villajoyosa.

un caballo. Abundaban trozos de molduras con ovas, grecas, postas, meandros, etc.

Las yeserías, dice el señor Belda (extremo que conven-
dría, como otros, a ser posible, comprobar), no cubrían total-
mente los lienzos murales, divididos por la cornisa, el friso y
algún zócalo; el resto parece lo estaba en compartimientos geo-
métricos recuadrados por molduras. Algunos trozos de enlucido
aparecieron pintados uniformemente de rojo, negro o azul in-

¹ Esta representación de un animal carnívoro mordiendo o desgarrando la parte trasera de otro, cogida entre sus patas, fué tema frecuente del arte romano, repetidísimo en el islámico.

tenso. «Por debajo de las cornisas va casi siempre un listón rojo sobre otro negro o viceversa, siendo menos frecuente el amarillo». Afírmase que hubo mosaicos murales y se alude al hallazgo de teselas de mármol y pasta vítrea.



Fig. 2. — Alicante. Museo Arqueológico provincial. Fragmento de yesería procedente de Villajoyosa.

Los fragmentos mayores y más ricamente decorados se instalaron en el museo de Alicante con poco respeto arqueológico y mediano gusto.

Dice el señor Belda que las monedas halladas en la sala del mosaico con los fragmentos de yeserías, eran de la segunda mitad del siglo III, fecha que asigna a las ruinas. Entre las aparecidas en lugares inmediatos las había desde Severo Alejandro (222-235), hasta Constante (333-350). No se halló resto alguno visigodo o islámico.

Todos los fragmentos de yeso revelan un arte tosco. Predomina en ellos la decoración geométrica: circunferencias tangentes e intersecadas, enlazadas las cintas que las dibujan (figs. 2 y 3); cuadrados; rombos; octógonos; combinaciones de octógonos, cuadrados y triángulos y de los tres con exágonos; esvásticas enlazadas (fig. 4 y lám. 18 A). En el interior de las circunferencias, de los polígonos y entre las esvásticas, hay rosetas o florones, muy abundantes, de cuatro, seis y ocho pétalos (lám. 15). No faltan los tallos ondulados, serpeantes, en zigzag, en espiral o formando discos, con hojas alternadas en los espacios libres (fig. 5). Recuadran los paños decorados fajas de perlas, pequeños cuadrados, tiras dispuestas en espina de pez y baquetones sogueados. Completan la decoración vegetal, bastante pobre, con las

rosetas, unas hojas planas y dentadas, con múltiples escotaduras y tallos dibujando zarcillos y en su interior las consabidas rosas. También se ven algunas hojas sueltas con dos y tres digitaciones, divergentes en el primer caso y simétricas en el último.

La talla, torpe, como se dijo, pero con riqueza de planos y



Fig. 3. — *Alicante*. Museo Arqueológico provincial. Fragmento de yesería procedente de Villajoyosa.

(Dibujo de Enrique Romeu.)

modelado, revela una tradición clásica degenerada. Apenas si se insinúa la técnica del biselado. Los temas decorativos proceden del repertorio helenístico y romano. Varios de ellos son frecuentes en los pavimentos de mosaico.

No es ésta la única ruina de una construcción de los últimos tiempos imperiales o de los inmediatos posteriores, entre las es-

pañolas excavadas en los últimos años, en la que han aparecido

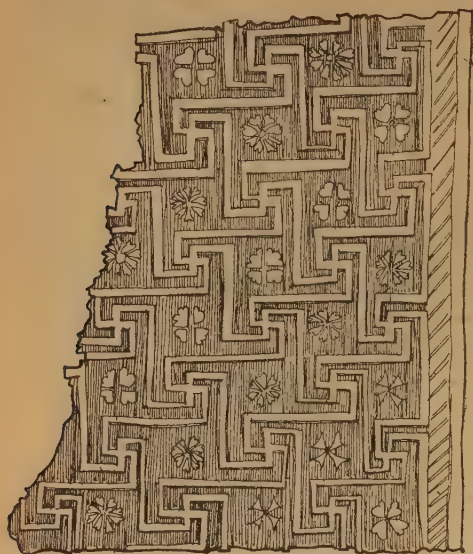


Fig. 4. — Alicante. Museo Arqueológico provincial. Fragmento de yesería procedente de Villajoyosa.

yeserías decorativas. En las ruinas de unas termas privadas que un aficionado excavó en la dehesa de La Cocosa (Badajoz), se encontraron fragmentos de gruesas capas de yeso, de cinco y seis centímetros de espesor, con decoraciones de relieve pintadas. Debieron de cubrir los muros y techumbres de las dos salas principales, el *tepidarium* y el *caldarium*. Los motivos se reducían a coronas de hojas con un botón central, «grandes flores de estilo naturalista, líneas en relieve de las que se desprenden otras obli-

cuas, metopas, ovas, imbricaciones, guirlandas, etc.» La pintura era roja u ocre y poco fina.

El señor Serra Rafols, al describir estas excavaciones, dice que los relieves se obtuvieron mediante moldes y aplicaciones de piezas previamente moldeadas. En las mismas dependencias termal aparecieron cinco cabezas humanas de yeso, de unos 16 centímetros de altura, de factura in-

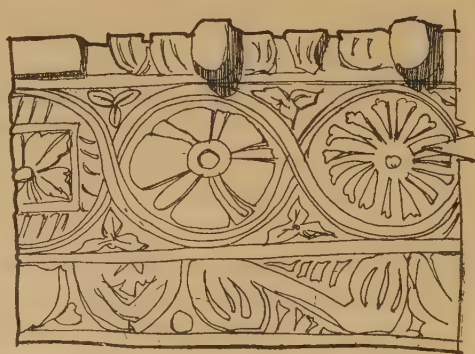


Fig. 5. — Alicante. Museo Arqueológico provincial. Fragmento de yesería procedente de Villajoyosa.

hábil ¹, representaciones que, lo mismo que los fragmentos análogos encontrados en Villajoyosa; son las que San Isidoro llama *plastice* en sus *Etimologías* ², prueba de ser procedimiento de decoración corriente en los últimos tiempos romanos, por lo menos en la Península ibérica.

En 1953, al proseguir unas excavaciones iniciadas anteriormente en una vasta casa, en las ruinas de Djemila (Argelia), la romana *Cuicul*, M^{elle}. Y. Allais encontró los muros de su habitación principal cubiertos de relieves de yeso policromos, recogidos hoy en el museo de Djemila, en mal estado de conservación. Figuran en ellos seres humanos, animales (caballos, jabalíes, etc.), y motivos vegetales y geométricos ³. No han sido aún publicados.

Las yeserías de la Persia sasánida.

Lejos de las regiones mediterráneas, en las que la cultura romana dejó hondo sedimento, la meseta del Irán y Mesopotamia no fueron dominadas por las legiones imperiales, vigilantes durante siglos tras el foso del Eufrates.

La dinastía sasánida, que gobernó Persia desde el año 227 hasta la conquista islámica a mediados del siglo VII, impulsora de un movimiento de restauración nacional, de un retorno consciente a las viejas tradiciones iránias y mesopotámicas, prescindiendo de las formas exóticas de la arquitectura de piedra levantó grandes palacios con las estructuras y materiales usados tradicionalmente en ambos países para la humilde arquitectura doméstica, es decir, con muros y bóvedas hechas sin cimbra, por fajas verticales o inclinadas de adobes y ladrillos, impuestos

¹ La «villa» romana de la dehesa de «La Cocosa», por José de C. Serra Rafols (Badajoz 1952), pp. 92-93 y 155 y láms. xxx y xxxi. El señor Serra Rafols visitó y describió las excavaciones cuando ya estaban ultimadas.

² Lib. XIX, cap. XV, 1: «*plastice* es representar en las paredes imágenes o figuras con yeso y pintarlas con colores».

³ Marcel Leglay, *L'Archéologie algérienne en 1953* (Libyca, II, Argel 1954, p. 282).

a las construcciones modestas por las características geográficas de su suelo. Es hecho infrecuente en la historia de la arquitectura, muy curioso por su rareza, el de la monumentalización de las formas de las modestas viviendas al ser empleadas para levantar las residencias de los poderosos. Imponíase ocultar en su interior tan pobres fábricas tras suntuosos revestidos, ricos, por lo menos en apariencia, en la misma forma — ha escrito el señor Marçais — que la capa disimula una pobre anatomía humana. El sistema de aplicar la decoración sobre los muros con independencia de éstos, como telas o tapices colgados, contaba en la cercana Mesopotamia, al occidente del Irán, con una tradición más que milenaria: enchapados de concha, nácar y lapis-lázuli, relieves de piedra y alabastro, cuadros de cerámica barnizada y pinturas, disimularon desde el tercero al primer milenio anteriores a nuestra era la humilde apariencia de muros de arcilla, secada al sol o endurecida en el horno.

En los palacios sasánidas fué el yeso el material empleado, de uso corriente antes en la arquitectura del reino de los partos ¹ (250 a. J. C.-238 J. C., aprox.), material también de poco precio y fácil labra, para ocultar muros y bóvedas. Con la pintura cobraban apariencia de gran brillantez, a la que contribuían alfombras y tejidos abundantes en representaciones de seres humanos y animales reales y fantásticos y un rico mobiliario propio de una de las cortes que, antes de la bizantina de Constantinopla y la 'abbási de Bagdad y Samarra, han dejado legendaria tradición de lujo desbordante.

Aun se yerguen las bóvedas mutiladas, en penoso equilibrio, y los muros carcomidos, desnudos unas y otros, perdida su decoración, de algunas construcciones sasánidas, abandonadas desde hace más de doce siglos. La excavación de su suelo y los restos desenterrados en los últimos años de otras, comienzan a revelarnos el arte de las yaserías que cubrieron los muros, los pilares y las bóvedas de esos palacios: el de Taq-i-Kisrà y otras construcciones, en Ctesifón, a orillas del Tigris, excavados a par-

¹ A. U. Pope, *A Survey of Persian Art*, I (Londres-New York 1938), p. 415.

tir de 1928; los de Tepe Hissar, cerca de Dāmghān y Qaṣr-i-Shirin, en el norte de Persia ambos, cuya excavación comenzó poco después; el de Kish, próximo a Babilonia, descubierto por los mismos años.

Tan sólo en el palacio de Dāmghān, atribuido a la segunda mitad del siglo III, se encontraron yeserías *in situ*, recubriendo la parte inferior, única conservada, de grandes pilares cilíndricos de ladrillo, de 1,80 metros de diámetro (lám. 17 A). Las yeserías desenterradas en la colina de Umm-as-Sa'tir, en las afueras de Ctesifón, cubrieron totalmente, al parecer, desde el mismo suelo, los muros y las bóvedas de los «īwānes» (salas sin muro de fachada, abierto su frente) de un patio grande¹. En las placas, de yeso mezclado con arena, cuadradas o rectangulares, el relieve decorativo se hizo a molde, como en los fragmentos encontrados de arquivoltas. Conservan leves huellas de pintura, roja y azul ultramar, completada con el oro (lám. 18 B).

En varios de los lugares excavados se han encontrado relieves de yeso con representaciones de animales y figuras humanas.

Muchos de los temas de las yeserías, como las abundantes hojas de acanto y ovas, proceden del arte helenístico, pero se ve, sobre todo en los más numerosos vegetales, la tendencia a geometrizarlos y repetirlos indefinidamente, al mismo tiempo que el relieve se dispone en dos planos, destacándose el dibujo sobre un fondo oscuro. Abundan las hojas, talladas a bisel, con múltiples digitaciones, técnica del relieve decorativo que alcanzará después extensa y larga difusión.

Estas yeserías sasánidas afirmase son el antecedente directo de la decoración plana y densa musulmana vulgarmente llamada «arabesco». La técnica a bisel se origina, probablemente, al suprimir las superficies curvas que modelaban y daban forma a las hojas, reducidas éstas a su silueta. El detalle interior se obtuvo ahuecando cada digitación y aun los tallos. Los surcos o superficies cóncavas así formados se encuentran según

¹ M. J. Heinrich Schmidt, *L'expédition de Ctésiphon en 1931-1932 (Syria)*, XV, París 1934, pp. 1-23 y fig. 8).

aristas vivas. El ornato, plano, sin relieve apenas, carece de zonas de penumbra intermedias entre las iluminadas y las en sombra ¹.

Las yaserías de los alcázares omeyas de Siria.

De fecha reciente es también la excavación y estudio de varios alcázares omeyas levantados en los dos primeros siglos de la hégira, antes de 750 (132), fecha de la caída de la dinastía, en el borde del desierto sirio. Eran centros de vastas explotaciones agrícolas, grandes oasis, hoy áridos e ingratos, al mismo tiempo que residencias regias de caza en las que los monarcas calmaban sus nostalgias de la vida libre del desierto. Se conocen más de treinta. Además del palacio fortificado, había en ellos mezquita, baños y alhóndigas. Todos estaban bien provistos de agua ².

En los más viejos alcázares omeyas cuyas ruinas se conocen, el de Jirbat al-Minya, en el camino de Damasco a Jerusalén, a orillas del lago de Tiberiádes, obra de Walid I (705-715/88-98), construido de piedra caliza, y el de Quşayr 'Amra al este del Jordán, levantado por el mismo soberano, entre 711 (92), y 715 (98), no se han encontrado yaserías, lo que pudiera interpretarse como ser posterior su empleo. En la sala más importante del primero, de disposición basilical, dividida en tres naves por dos filas de columnas, el pavimento y los muros cubríanse con revestidos de mármol. Cinco pequeñas habitaciones inmediatas conservan sus suelos de mosaico; algunas estuvieron abovedadas ³.

¹ Para la persistencia de las tradiciones del arte sasánida en obras bizantinas y musulmanas, véase *Un relief du XI siècle à Brauweiler et l'origine des motifs «sasanides» dans l'art du moyen âge*, por André Grabar (*Mémorial d'un voyage d'études de la Société Nationale des Antiquaires de France en Rhénanie*, Paris 1953, pp. 227-234).

² J. Sauvaget, *Remarques sur les monuments omeyyades* (*Journal Asiatique*, CCXXXI, 1939, pp. 1-59); *Mémorial Jean Sauvaget*, I (Damasco 1954), pp. 36-38, 55-56 y 182.

³ *Palästina-Hefte des Deutschen Vereins*, por Hl. Lauden, 1939, según cita



Villajoyosa (Alicante). — Restos de zócalo de yesería en la villa de Torre de Abajo.

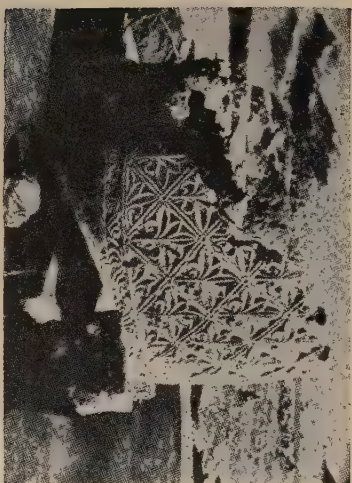


Alicante. — Museo Arqueológico provincial. Fragmentos de yeserías procedentes de Villajoyosa.



A. — *Qasr al-Hayr* (Siria). — Celosía de yeso.
 B. — *Jirbat al-Mafyar* (Siria). — Antepecho de yeso.

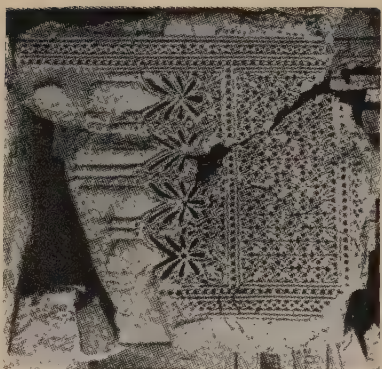
A



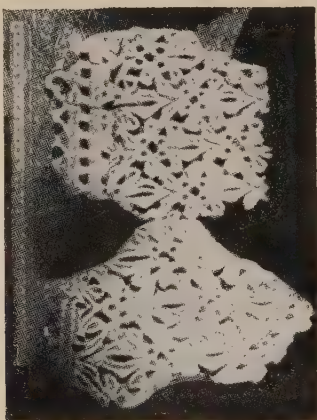
B



C



D



- A. — Pilar cilíndrico de Dāmghān, Irán (siglo II o III).
 B. — Paño de yesería de Qasr al-Ḥayr, Siria (primera mitad del siglo VII).
 C y D. — Fragmentos de yeserías de Sedrata, Argelia (siglo X u XI).

El alcázar de Qaṣr al-Ḥayr, en el camino de Damasco a Palmira y a 60 kilómetros de esta última ciudad, levantado entre 723 (106) y 743 (125), es la Ruṣāfa, fundada por Hišām, el último de los grandes califas omeyas ¹. Sus muros son mixtos, de excelente sillería caliza la parte baja de los exteriores, de adobes y ladrillo (empleado éste sobre todo en arcos y bóvedas), el resto. Recubrían la fachada, de unos 16 metros de altura, y las dos torres semicilíndricas que flanquean el ingreso, a partir del dintel sobre la puerta, relieves de yeso, formando una decoración densa y de gran riqueza, sin lagunas, a modo de una alfombra colgada, independiente de las formas arquitectónicas. Los lienzos murales se dividieron en paños rectangulares y éstos a su vez en cuadrados y rombos yuxtapuestos, cuyo interior relleñan temas vegetales simétricos. Coronaban el muro representaciones humanas, altorrelieves también de yeso. El número de fragmentos de yeserías encontrados en su interior fué muy grande. Decoraban principalmente las puertas, sobre las que había ventanas con celosías que, cerradas aquéllas, proporcionaban a las salas aire y luz. En la ornamentación floral predomina el acanto; escasean, en cambio, los trazados de lazo (láms. 16 A y 17 B). En diversos lugares aparecieron restos de esculturas y relieves con figuras humanas, algunas de tamaño natural. Todas las paredes lisas del interior estaban pintadas con motivos sencillos de colores vivos y representaciones de hombres y mujeres. Se encontraron algunos restos de mosaicos. El decorado en piedra hallado fué muy escaso. Las fuentes principales del arte de Qaṣr al-Ḥayr son el helenístico mediterráneo y el sasánida, pero yuxtapuestos, no fundidos ². Del parentesco con el segun-

de Ernst Kühnel, *Investigaciones y excavaciones recientes en el Oriente islámico* (Archivo Español de Arte, XIV, Madrid 1941, pp. 423-424).

¹ Se le acostumbra llamar Qaṣr al-Ḥayr al-Garbī para distinguirlo de las ruinas del mismo nombre de una construcción levantada más a oriente, también por el califa Hišām, en 728-729 (110), descrita por Creswell (*Early Muslim Architecture*, I, [Oxford 1932], pp. 330-343).

² *L'art de l'Islam*, por Georges Marçais (París 1946), pp. 26-33; Daniel Schlumberger, *Les origines antiques de l'art islamique à la lumière des fouilles de Qaṣr el-Ḥeir* (Bericht über den VI internationalen Kongress für Archäologie, Berlín 1940, pp. 241-249).

do es bien elocuente la semejanza entre la decoración de yeso que cubre uno de los pilares cilíndricos del palacio sasánida de Dāmghān y la de un paño del omeya de Qaṣr al-Ḥayr (lám. 17, A y B).

El mismo califa labró entre las fechas indicadas de su gobierno el castillo-palacio de Jirbat al-Maf̣yar, cerca de Jericó, al este del mar Muerto. No se llegó a concluir, aunque fué habitado; parece que en 747 un terremoto causó su ruina cuando terminaba la construcción. Interiormente recubrían los muros y columnas, de excelente sillería caliza, en el vestíbulo y en varias salas, decoraciones de yeso tallado o vaciado, magníficos paños recuadrados por elegantes cenefas de tallos serpeantes, rosetas y palmetas, reflejo aún del arte helenístico de Siria. No son menos bellos los de los antepechos, cubiertos totalmente unos y otros por ingeniosos, complicados y muy varios dibujos de lazo, curvos y rectos, inspirados en los semejantes de los pavimentos de mosaico, cuyos espacios libres rellenan motivos florales (láms. 16 B y 17 C). En esta decoración vegetal predomina la técnica del bisel. Hubo esculturas de bulto entero, talladas en yeso, con representaciones humanas y de animales; también se encontraron restos de otras de piedra y mármol. En aquel material se labraron algunas jambas, dinteles, impostas, arquivoltas y relieves que decoraban la fachada. Las bóvedas eran de ladrillo y los pavimentos de losas y argamasa bruñida; de sencillo mosaico en un sótano destinado a albergue durante los días calurosos del estío. Había, a juzgar por los fragmentos hallados, ventanas con celosías y vidrios ¹. Toda esta decoración conserva más acento helenístico que la de Qaṣr al-Ḥayr.

El mismo carácter tiene el famoso friso ornamental, fina y

¹ D. C. Baramki, *Guide to the Umayyad Palace at Khirbat al Mafjar* (Jerusalén 1947); *Excavations at Khirbet el Mejer (The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, Londres, vol. V, 1936, pp. 132-138; II, vol. VI, 1938, pp. 157-168; III, vol. VIII, 1939, pp. 51-53; IV, vol. X, 1920, pp. 153-159); R. W. Hamilton, *Khirbat Mafjar, Stone sculpture*, I, II (*The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, vols. XI y XII, 1944-1945), pp. 47-66 y 1-18; *Plaster balustrades from Khirbat al-Mafjar (The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, vol. XIII, 1948, pp. 1-58).

profusamente tallado en piedra, del palacio de Mašatta, a unos 200 kilómetros de Damasco, cerca de la gran ruta de peregrinación de esa ciudad a Medina y la Meca, en Transjordania. Impregnado de tradición helenística siríaca, tanto en los temas como en la talla, desorientó a varios arqueólogos, que lo juzgaron anteislámico. Hoy está demostrada su construcción por Walid II (743-125/744-126), el sucesor de Hišām. El friso ornamental, trasladado a un museo de Berlín y hoy en Rusia, tiene 5 metros de altura y más de 40 de longitud. Los muros de Mašatta son de mampostería caliza hasta un metro y medio de altura, aproximadamente; de ladrillo la parte sobre ellos, lo mismo que las bóvedas de medio cañón agudo ¹. La construcción suspendióse antes de llegar a término; de haber sido concluída, los muros interiores se hubieran cubierto con yeserías semejantes a los de los otros alcázares omeyas citados.

Las yeserías de los edificios 'abbāsíes.

El cambio de dinastía, con el traslado de la corte desde Damasco a las orillas del Tigris, acrecentó el empleo de la decoración de yeso en el adorno de los edificios. La arquitectura siria era tradicionalmente de piedra, abundante en el país. Antes del dominio islámico no parece que se usasen yeserías, llegadas entonces por influencia del arte sasánida. En todos los alcázares omeyas reseñados, los muros son de aparejo mixto en el que entran la sillería, el adobe y el ladrillo, y, al lado de las abundantes yeserías que cubren sus muros, no faltan, sobre todo en los exteriores, en dinteles, etc., relieves de piedra y mármol.

¹ Monografía de Mašatta, en la que se recoge toda la bibliografía anterior y la discusión de su fecha, en *Early Muslim Architecture*, I (Oxford 1940), por K. A. C. Creswell, pp. 350-375 y 390-405. Los muros de Qaṣr al-Ṭūba también son de sillería en su parte inferior y de ladrillo en la alta, material el último empleado en las bóvedas de medio cañón, construídas por fajas. Es obra omeya, empezada probablemente por al-Walid II y que quedó sin terminar a su muerte en 744-126 (Creswell, *Early Muslim Architecture*, I, pp. 283-284).

En el 'Irāq, en cambio, desde sus remotos orígenes históricos la arquitectura empleó el adobe y el ladrillo por la carencia de piedra. La 'abbāsī hizo uso casi exclusivamente de esos materiales. Imponíase ocultarlos tras un revestido rico, por lo menos en apariencia, como había hecho, también en Mesopotamia y en el vecino Irán, el arte sasánida. En los edificios 'abbāsīs, probablemente por influencia de éste, los zócalos se cubren de yeserías.

El doctor Kūhnel cree ver la transición del estilo omeya al 'abbāsī en las yeserías descubiertas en las excavaciones, realizadas por una expedición inglesa, de un barrio musulmán de la antigua Hira, cerca de Raqqa, en la orilla derecha del Eufrates, del año 796-797 (180) ¹. Talbot Rice, su excavador, y Creswell ven más bien en ellas un precedente del llamado por Herzfeld tercer estilo de Samarra ². Esas yeserías decoraban, además de los zócalos, las guarniciones de las puertas.

También juzga de transición el mismo sabio alemán las yeserías islámicas encontradas en Ctesifón.

En la mezquita mayor de Raqqa, levantada en 772 (155), hay impostas de yeso con hojas digitadas de acanto talladas a bisel ³.

De estilo plenamente 'abbāsī son las yeserías de Samarra, a la orilla del Tigris y al norte de Bagdad: las que cubrían el interior de los «liwānes» (excepto el del trono, cuya decoración era de mármol) y el intradós de los arcos del palacio de Ŷawsaq al-Jāqānī, de al-Mu'tasim, levantado el año 836 (221); ⁴ los fragmentos encontrados en la mezquita mayor, obra de 848-849 a 851-852 (234-237) ⁵; las del palacio de Balkuwārā, construido por al-Mutawakkil para su hijo al-Mu'tazz de 849 a 859 (235-245) ⁶, y las de las numerosas viviendas excavadas ⁷.

¹ Ernst Kūhnel, *Investigaciones y excavaciones recientes en el Oriente islámico* (Archivo Español de Arte, XIV, Madrid 1941), p. 427.

² D. Talbot Rice, *The Oxford Excavations at Hira* (Ars Islamica, I, 1934, pp. 51-73); Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, pp. 164-165.

³ Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, fig. 34 de la p. 47.

⁴ *Ibidem*, pp. 234-241 y láms. 52-58.

⁵ *Ibidem*, p. 258 y fig. 204 de la misma.

⁶ *Ibidem*, p. 269 y lám. 67.

⁷ *Ibidem*, pp. 282-283 y láms. 72-78. Las ruinas de Samarra fueron exca-

La difusión de las yeserías 'abbāsīs en el espacio y en el tiempo fué grande. Una expedición del Museo Metropolitano de Nueva York las halló del mismo estilo y del siglo X al realizar excavaciones en Nisapur, la antigua capital del Irán oriental ¹. Contemporáneo es un mihrāb de yeso en las ruinas de Mešhed-i-Misrian, en el Transcaspio (Turquimenistán), muy parecido al de Nayin en Persia, obra ésta de fines del siglo X ². En Egipto aparecieron yeserías análogas en una casa ṭulūnī excavada en las ruinas de Fuṣṭāṭ, que Creswell supone levantada hacia el año 900. Se conservan en el Museo árabe del Cairo ³. Muy importantes son las que decoran en la mezquita de Ibn Ṭulūn en esta ciudad (años 876-879/263-265) la parte alta de algunos muros, el intradós de los arcos, la arquivolta de los de separación de las naves, los capiteles, las impostas y las fajas de recuadro de las ventanas ⁴. El arte de los ṭulūnīs en Egipto está muy influido por el 'abbāsī.

Como antes se dijo, las yeserías 'abbāsīs cubrían por completo los zócalos (fig. 6); guarnecían puertas; se extendieron por el intradós de los arcos; rebordeaban ventanas y alacenas, muy abundantes estas últimas en casas y palacios, y for-

vadas por una comisión arqueológica alemana de 1912 a 1914. Reprodúcense abundantes yeserías, la mayor parte en zócalos (las partes altas de los muros han desaparecido), en la obra *Die Ausgrabungen von Samarra*, I, *Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik*, por Ernst Herzfeld (Berlín 1923).

¹ *Bulletin of Metropolitan Museum*, Nueva York, XXXI, XXXII, XXXIII, según cita de Kühnel, *Investigaciones y excavaciones recientes en el Oriente islámico* (Arch. Esp. de Arte, XIV, p. 427).

² III^e Congrès International d'Arte et d'Archéologie iraniens, Mémoires, Moscou 1939, según cita de Kühnel de la nota anterior.

³ Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, p. 366 y lám. 117, c y e.

⁴ *Ibidem*, pp. 343-347, láms. 99-112. Sobre la difusión y persistencia del llamado primer estilo de las yeserías de Samarra, véase *The «beveled style» in the post-Samarra period*, por Richard Ettinghausen (*Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, New York 1952, pp. 72-83). En el Mašhad 'Alī, en Mesopotamia, construido en 1193 (589) hay yeserías con dibujos derivados de las de Samarra, pero las hojas de la decoración vegetal tienen talla biselada (Ernst Herzfeld, *Mašhad 'Alī, ein Ban Zengi's II. a. H. 589*, apud *Der Islam*, V, Estrasburgo 1914, p. 359).

maban friso bajo los techos, como en la mezquita de Ibn Tūlūn en el Cairo.

Todos los paños decorativos iban rebordeados por estrechas fajas o cenefas de recuadro, muchas de ellas con discos perforados; son numerosas también otras en las que alternan con pequeños rectángulos terminados por sus dos extremos en medios

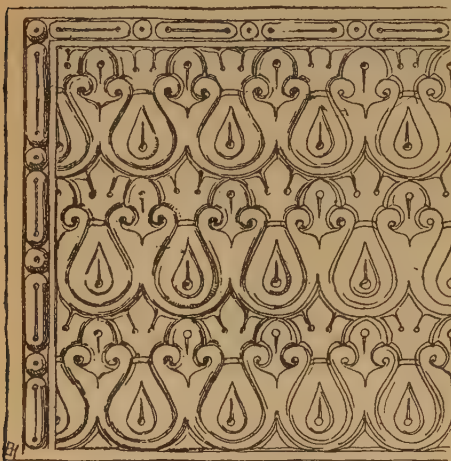


Fig. 6. — Samarra (‘Irāq). Zócalo de yeso del llamado primer estilo.

discos ¹, decoración que siglos más tarde se encuentra en el arte de Ifríqiya, en las estelas almorávides de Almería y pintada en varios lugares (fig. 6).

El aspecto de estas yeserías ‘abbāsíes difiere del de las sasánidas y omeyas tanto por el dibujo como por la técnica del modelado. En el primero predominan los juegos de curvas y contracurvas de formas caprichosas, encajadas unas en otras, y elementos vegetales estiliza-

dos y yuxtapuestos formando composiciones muy densas. En el encuentro de los surcos que separan las digitaciones de dos hojas — abundan las de tres — contiguas, se dibuja siempre una pequeña circunferencia, detalle muy característico de la flora de las yeserías ‘abbāsíes y de las influídas por ellas. Respecto al relieve, tallóse en superficies ligeramente curvas, perfiladas por surcos lineales abiertos con el cincel, talla bien distinta a la biselada predominante en las yeserías sasánidas y omeyas antes descritas. En uno de los tres estilos en que clasificó Herzfeld las de Samarra, el tercero, más naturalista que los otros dos, pro-

¹ Herzfeld, *Der Wandschmuck der Bauten von Samarra*, figs. de las pp. 54, 60, 79, 93-95, 113 y 122.

digáronse las hojas de cinco lóbulos, derivadas de la de vid, y gruesos racimos acorazonados y otros frutos con imbricaciones y apariencia de piñas, de más acusado relieve que el resto de la decoración (fig. 7). Toda se pintaba de azul claro y bermellón. Había, además, en los paños murales lisos, pinturas con abundantes representaciones humanas y de animales.

Las yeserías de Sedrata (Argelia).

Sedrata es una ciudad muerta, cuyas ruinas yacen sepultadas a 600 kilómetros al sudeste de Argel bajo las arenas del desierto. Fotografías aéreas revelan la extensión ocupada por sus restos — unos 2 kilómetros de longitud por 600 metros de ancho —, parte de las torres y murallas de la cerca que la protegía, vestigios de construcciones entre la traza de algunas calles y la red de las acequias mayores, cegadas.

Fundaron Sedrata a comienzos del siglo X los Ibādīs, austeros cismáticos musulmanes de origen beréber, que abandonaron la entonces sitiada Tahārt (hoy Tiaret, en la región de Orán), capital del Estado rustumí, y, «volviendo la espalda al mundo corrompido», huyeron al desierto, dirigidos por un santo imām, para conservar intacto el depósito de su fe. Tal vez hubiera antes en Sedrata una pequeña agrupación de gentes de la misma creencia religiosa, lo que explicaría la elección de lugar tan alejado del Mediterráneo y desprovisto de condiciones naturales favorables a la vida humana. Al establecerse, debieron de excavar hondos pozos y hacer *fogaras* para obtener agua abundante con la que fecundar el desierto,



Fig. 7. — *Samarra* (Irāq). Fragmento de yasería mural del llamado tercer estilo.

como revelan las acequias cegadas y los vestigios de huertos y jardines.

A mediados del siglo X, Sedrata era una ciudad próspera. Continuó siéndolo en el siguiente. Ignórase la fecha de su despoblación, producida al emigrar o ser expulsados sus habitantes a consecuencia de una acción militar. Abandonada, cegados pozos y acequias, el desierto reconquistó su solar y las arenas fueron cubriendo piadosamente las ruinas, en algunos lugares a 15 metros de profundidad bajo las dunas.

Las ruinas de Sedrata tentaron la curiosidad de varias gentes. Tarry descubrió en 1881 un palacio situado al norte de la ciudad; el profesor Paul Blanchet otras salas del mismo y la mezquita ¹. Durante la última guerra, destacamentos militares acantonados en la región excavaron algunos lugares del vasto campo de ruinas. Los abundantes fragmentos de yeserías halladas entonces se guardan en el museo Stéphane Gsell, de Argel. Las descripciones, fotografías y dibujos de Tarry y Blanchet permitieron al señor Marçais referirse al arte de Sedrata en sus difundidas publicaciones ². Finalmente, en los años 1951 y 1952 M^{lle} Van Berchem ha iniciado nuevas y más científicas excavaciones en la ciudad muerta, de cuyos resultados comienza a dar noticia ³.

¹ Tarry, *Excursion archéologique dans la vallée de l'Oued Mya* (*Revue ethnographique*, II, 1884, pp. 21-35; III, 1885, pp. 1-44); P. Blanchet, en *Comptes rendus de la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4^a serie, XXXVI, París 1898, pp. 520-521, y *Les villes mortes du Sahara* (*Tour du Monde*, París, 25 junio 1898); *Excursion archéologique dans le Hodna et le Sahara* (*Recueil des notices et mémoires de la Société Archéologique de Constantine*, 1899, p. 288 y ss.), y *L'oasis et le pays de Ouargla* (*Annales de Géographie*, IX, París 1900, pp. 203-212).

² G. Marçais, *Album de pierre, plâtre et bois sculptés*, «Art musulman d'Algérie», Argel 1909, pp. 3-8, figs. 1-4 y láms. 1-II; *Manuel d'Art musulman, L'Architecture*, I, París 1936, pp. 81-93, y *L'Architecture musulman d'Occident*, París 1954, pp. 55-57.

³ Marguerite Van Berchem, *Deux campagnes de fouilles à Sedrata en Algérie* (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus*, 1952, pp. 242-246); *A la recherche de Sedrata* (*Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, pp. 21-31); *Sedrata, un chapitre nouveau de l'histoire de l'art musulman*, *Campagnes de 1951 et 1952* (*Ars Orientalis*, v. 1, Baltimore 1954, pp. 157-172).

Prescindimos de las características arquitectónicas de las edificaciones desenterradas — extensas viviendas y palacios —, con habitaciones estrechas y largas, cuyos extremos ocupan alcobas. Las atajan arcos de herradura apeados en columnas de capiteles lisos. Alguna cubríase con bóvedas de medio cañón, prolongada encima de las alcobas en semicúpulas esféricas sobre nichos angulares, a modo de trompas gallonadas ¹. Otras habitaciones tuvieron bóvedas vaídas ².

Asombra encontrar, en sitio tan lejano y desprovisto de favorables condiciones de vida, riqueza tan grande en fragmentos decorativos como la descubierta. Las yeserías parece que se extendían por los zócalos de algunas habitaciones ³; con más frecuencia cubrían la parte de los muros sobre el zócalo, las jambas de los arcos y sus albanegas, e incluso las bóvedas de las habitaciones principales.

De los tres temas de la decoración musulmana, el geométrico estaba ampliamente representado en Sedrata por trazados muy sencillos a base del cuadrado y del círculo. Abundan las circunferencias, con frecuencia intersecadas, rellenos de hojas planas los espacios que entre ellas quedan, tema del arte helenístico-romano, persistente durante siglos en algunas de las comarcas por las que se extendió (figs. 8 y 9) ⁴.

¹ Marçais, *Album de pierre, plâtre et bois sculptés*, fig. 1 de la p. 3; H. Saladin, *Manuel d'Art musulman, L'Architecture* (París 1907), fig. 152 de la p. 214. Este sistema de abovedamiento recuerda algún otro del Qaṣr Jurāna sirio (RR. PP. Jaussen y Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, III, *Les châteaux arabes de Qeṣeir 'Amra, Harānab et Tūba*, Atlas, París 1922, láms. xxx-xxiv).

² Van Berchem, *Sedrata* (*Ars Orientalis*, I, fig. 26).

³ Van Berchem, *Sedrata* (*Ars Orientalis*, I, fig. 8 de la lám 3).

⁴ El tema de las circunferencias intersecadas, con un botón o cuadrado en su centro, abundantísimo en mosaicos romanos y señalado en Villajoyosa, persistió, por su sencillez, en toda la cuenca mediterránea en los siglos siguientes a la caída del Imperio. Es frecuente en el arte visigodo (Cabeza del Griego, etc.); en el copto (fig. 10); en el cristiano del norte de África (Tebessa, etc.); en el de la península itálica (fig. 11), y en sitios apartados, como Sedrata (fig. 8), perdura hasta los siglos X y XI, lo mismo que el de las circunferencias intersecadas con hojas de contornos dentados entre sus trazas, registrado en Villajoyosa (figs. 3 y 9). A ese fondo helenístico-romano pertenecen otros muchos temas subsistentes hasta época avanzada, como el de varias cenefas de Villajoyosa (figs. 2 y 3 y grabado

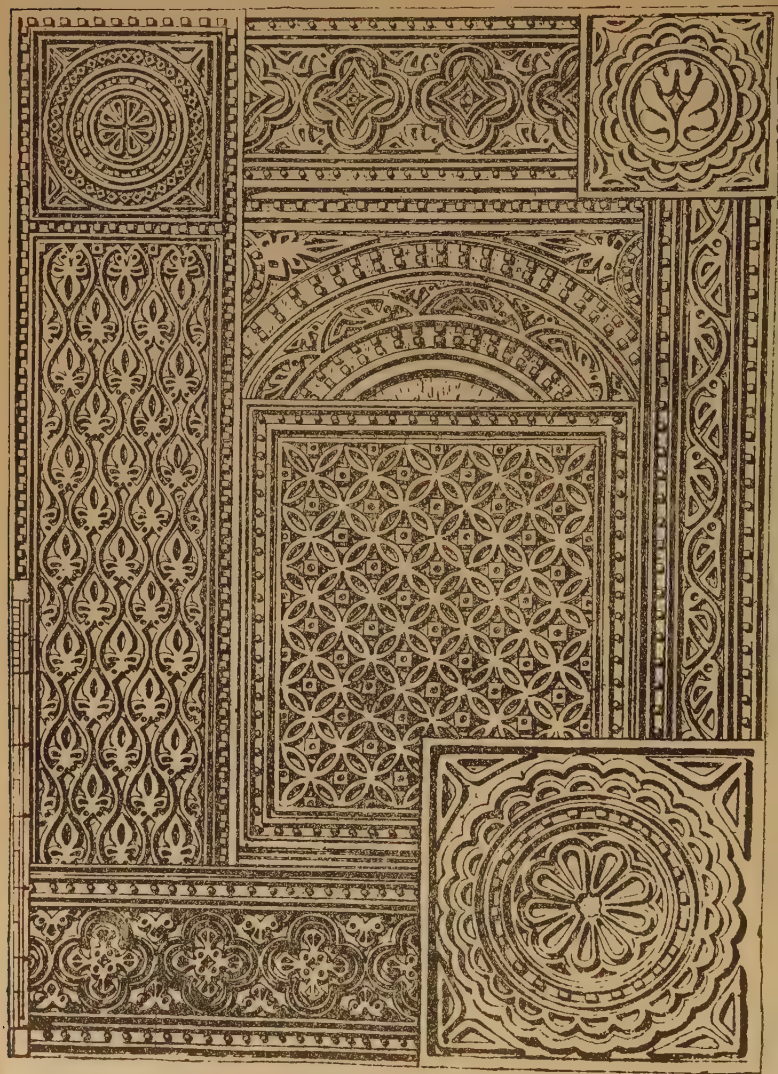


Fig. 8.— *Sedrata* (Argelia). Trazas de yeserías murales.

(Dibujo de G. Marçais.)

Al arte sasánida — Dāmghān — y omeya — Qaṣr al-Ḥayr — hay que referir los paños en que hojas alineadas o fajas, en diagonal unas y otras, dibujan rombos, cuyo interior rellenan hojas lisas. Abundan las decoraciones en las que tabiquillos planos o ligeramente curvos, normales al plano de fondo, se dispusieron diagonalmente y, al destacar sobre el fondo oscuro,



Fig. 9. — *Sedrata* (Argelia): Fragmentos de yesería mural.

forman una serie de alvéolos, a modo de celosía (lám. 19 B). Fajas horizontales de esquinillas y galones con discos o perlas perforadas evocan el arte decorativo mesopotámico. Los galones, formados por reducidos discos y otros con pequeños cua-

último de la lám. 15), repetido en un fragmento de decoración copta (fig. 12). Motivo tan característico como es la esvástica, de remota antigüedad — en Oriente ya decora el traje de un rey representado en un relieve neohitita de Ivriz, del siglo IX antes de J.-C. —, difundióse por medio de pinturas, mosaicos, etc., romanos. La vimos empleada en las yeserías de Villajoyosa (fig. 4 y lám. 18 A); en Oriente se encuentra en Ctesifón (siglos V o VI) (lám. 18 B); más tarde en Jirbat al-Mafýar (siglo VIII) (lám. 18 C), así como en decoraciones coptas. En la península ibérica hay esvásticas en Cabeza del Griego (siglo VI); pintadas, en los muros de Santullano de Oviedo. Ciérrase su historia en los tímpanos de la mezquita de Córdoba, en la segunda mitad del siglo X (fig. 13).

drados más o menos distantes, perforados ambos y entre dos filetes a los que divide una incisión axial, suelen recuadrar paños y fajas.



Fig. 10. — El Cairo (Egipto). Museo. Estela funeraria copta.

Pobres y escasos son los temas vegetales de la flora, convencional y esquemática, de las yeserías de Sedrata. Abundan las rosáceas inscritas en un festón circular o cuadrilobulado. Tallos sinuosos al unirse de trecho en trecho encierran hojas en su interior ovalado; otras veces su traza es serpenteante y en sus concavidades se

alojan hojas que de él arrancan (fig. 8). Como probable recuerdo de las *ṭāqas*, tan abundantes en las yeserías de Samarra del siglo IX¹, hay en Sedrata,

paños rectangulares cuyo galón de recuadro se prolonga por encima para encerrar varios óvalos superpuestos.

Entre las ruinas aparecieron restos de arcos de yeso cuyo intradós decoraban pequeños rollos o baquetones, acusados por rizados en los costados (lám. 19 B y C), como en el arco agudo que hay en el testero de la segunda nave colateral de la mezquita de Córdoba, correspondiente a la ampliación de al-Hakam II²,



Fig. 11. — Brescia (Italia). San Salvador. Fragmento decorativo (siglo VIII).

¹ Herzfeld, *Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik*, fig. 116 de la p. 82 y láms. v, vii, xlv, l y lvi.

² Manuel Gómez-Moreno, *El arte árabe español hasta los Almohades, Arte mozárabe*, «Ars Hispaniae», III (Madrid 1951), fig. 141 de la p. 101.

y en el fragmento de otro, hallado en Medina Elvira, hoy en el museo Arqueológico de Granada (lám. 19 A) ¹.

Se han desenterrado también algunas inscripciones con letras cúficas y pequeñas hojas de tres lóbulos intermedias, epigrafía floral no anterior a los últimos años del siglo X o el XI. Tarry vió en Sedrata relieves de yeso con representaciones humanas y de animales, pero en las recientes excavaciones nada ha aparecido con esos temas ².

Caracteriza a las yeserías de Sedrata su modelado plano; los temas decorativos destacan vigorosamente sobre un fondo en sombra de 2 a 2 y medio centímetros de profundidad. Tanto la silueta como el detalle se han obtenido por cortes normales o ligeramente oblicuos al plano de fondo. La decoración queda así fragmentada en pequeñas porciones iluminadas entre otras no mayores de sombra, con ausencia total de penumbra de transición.

Como los fundadores de Sedrata procedían de Tahārt, es natural buscar en esta ciudad, también muerta, los orígenes del arte de aquélla. Tahārt fué la capital del imperio rustumí en el siglo IX (subsistió hasta 909-296), regido por soberanos de noble estirpe persa, centro urbano de gran prosperidad económica por entonces, como lugar de convergencia de caravanas, de contacto entre las regiones habitadas por pastores nómadas y agricultores sedentarios, al que llegaban los productos del Sudán y las importaciones de ultramar. El cronista contemporáneo Ibn Ṣagīr describe la recepción de unos embajadores del 'Irāq por el príncipe de Tahārt y pondera la abundancia de la ciudad; sus zocos, algunos llamados de los persas; las lujo-



Fig. 12. — *El Cairo* (Egipto). Museo. Fragmento de decoración copta.

¹ *Ibidem*, fig. 231 de la p. 175.

² Recuérdese la existencia de figuras humanas y de animales, talladas en yeso, en las ruinas de La Cocola y Villajoyosa y en los alcázares omeyas sirios de Qaṣr al-Ḥayr y Jirbat al-Maṣṣār. En los primeros tiempos del islam la prohibición de representar seres vivos no se aplicó más que a los edificios religiosos.

sas viviendas de los ricos comerciantes, varios de ellos del 'Irāq, de Kūfa y de Basora; las huertas y jardines en torno. Los persas, llegados a Tahārt en repetidas ocasiones, formaban una minoría selecta cuya cultura ponderan los cronistas, preponderante en la vida económica de la ciudad, llamada el 'Irāq del Magrib, en la que el agua circulaba por todas las casas¹. La puerta septentrional de su recinto conocíase por *Bāb al-Andalus*, prueba de frecuentes relaciones con la España musulmana, con cuyos emires mantuvieron los soberanos rustumíes de Tahārt estrecha amistad en el siglo IX y buscaron ayuda poniéndose bajo su protección. En al-Andalus refugiábanse también en caso de peligro.

En la segunda mitad del siglo IX era incesante el tráfico marítimo entre los puertos andaluces y el de Marsà Farrūj, del principado de Tahārt. Antes del año 850 (267), en el que estaba de vuelta en Andalucía, buscó refugio en Tahārt el célebre 'Umar ibn Ḥafṣūn, huído de la región malagueña. En los últimos años de 'Abd al-Raḥmān III, el feudo de Tahārt reconocía la soberanía española².

En las excavaciones realizadas por el señor Marçais en Tahārt, especialmente en su alcazaba, no apareció resto alguno de capitel, ni de decoración de relieve o pintada. El ingreso a la fortaleza, con un pasadizo en el que hay banquetas laterales en el grueso de los muros, dos a cada lado, que cobijarían arcos ciegos apeados en columnas, es, sin duda, un recuerdo de Oriente, réplica modesta de la puerta del alcázar sirio de Jirbat al-Maf'yar, semejante a la del *ribāt* de Susa, también del siglo IX³.

Los que se han ocupado de las yeserías de Sadrata señalan en ellas supervivencias del arte cristiano de África. Es notorio su parentesco con el copto, tal vez a causa del viejo fondo común

¹ *Géographie d'Aboulféda*, trad. Reinaud, t. II, primera parte (París 1848), p. 173.

² *España musulmana*, por E. Lévi-Provençal, t. IV de la «Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal», trad. de Emilio García Gómez (Madrid 1950), pp. 159-160, 184, 197-198 y 320-321.

³ Hemos seguido para los datos sobre Tahārt el sugestivo estudio de los señores G. Marçais y A. Dessus-Lamare, *Recherches d'archéologie musulmane, Tíbert-Tagdemt* (*Revue Africaine*, Argel 1946, pp. 24-57).

de ambos. Tampoco se puede negar la influencia de las yeserías de Samarra y de otros lugares del 'Irāq, bien justificadas si las estrechas relaciones entre Mesopotamia y Tahārt en el siglo IX prosiguieron en los dos siguientes entre aquella lejana comarca y la ciudad fundada por los emigrantes de la última.

En resumen, el arte de las yeserías de Sedrata es provincial, lo mismo en los sencillos temas geométricos y en la flora pobre que en la técnica arcaizante y rural de la talla. En él persisten formas degeneradas del arte helenístico romano, conservadas a través del cristiano y bizantino de Africa, a las que se unen otras llegadas de Oriente, más concretamente del 'Irāq. Algunas de las yeserías encontradas hasta ahora en Sedrata parecen posteriores a las más antiguas decoraciones murales españolas, al estar emparentadas con el arte de Ifrīqiya del siglo XI. Pero toda afirmación es prematura, pues la prosecución de las excavaciones de la ciudad sepultada bajo las dunas y las que actualmente se realizan en difentes lugares de la Berbería oriental puede modificar cualquier hipótesis que ahora se hiciese ¹.

Decoraciones murales hispanomusulmanas.

Las más antiguas decoraciones existentes en los muros interiores de un edificio hispanomusulmán son las del salón de 'Abd al-Raḥmān III en Madīnat al-Zahrā', cuyas ruinas se excavaron hace pocos años y hoy se reconstruye. Varias inscripciones le fechan en los años 953-954 (342) a 956-957 (345). Cubre gran parte de sus muros un enchapado de losas de piedra caliza en las que se talló decoración vegetal; columnas, jambas, y algún otro elemento eran de mármol. Los mismos materiales se siguieron empleando en el decorado de las principales salas en las obras sucesivas de esa ciudad, interrumpidas definitivamente

¹ Blanchet encontró en Tobna, a 50 kms. al noroeste de Biskra, capital floreciente en los siglos X y XI de la provincia del Zāb, fragmentos de yeserías análogos a los de Sedrata (*Recueil... de la Société archéologique de Constantine*, 1899, p. 291). Otros semejantes hay en el Museo de Philippeville (Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, p. 59).

a la muerte de al-Hakam II (976-365). En las partes hasta ahora descubiertas, las decoraciones de yeso aparecidas son escasísimas, y casi siempre hechas para sustituir a las de piedra deterioradas.

Mármol y piedra se emplearon en la decoración de los alcázares omeyas y 'abbásies de Oriente, según se vió en páginas anteriores, pero limitados ambos materiales a lugares destacados, como la sala del trono en el de Balkuvara, de Samarra, y siempre excepcionalmente. La mayoría de sus decoraciones murales son de yeso, con ventaja de rapidez y economía. Resalta, pues, la riqueza del material empleado para el adorno de las construcciones de la ciudad de la sierra cordobesa.



Fig. 13. — Córdoba. Mezquita. Decoración del tímpano de una de las puertas de al-Hakam II.

Algo más tarde, al ampliar al-Hakam II la mezquita de Córdoba, de 962 a 975 (351-365), se utilizó el yeso en la decoración de algunas partes, como en los arcos ciegos del interior del mihrāb.

Las decoraciones murales de piedra y yeso cordobesas, un siglo posteriores a las de los palacios 'abbásies y dos a la de los omeyas, responden al mismo principio de distribución del decorado que las de esas construcciones orientales: tapizado continuo de los muros de las salas más importantes, encuadrado el adorno dentro de paños rectangulares limitados por cenefas, y decoración también recercando los huecos¹. Es muy probable, a juzgar por obras posteriores, pues la ruina de las antes citadas impide comprobarlo, que todas las salas llevasen en la parte alta una faja horizontal de friso o alicer cubierta de ornato, asiento de la techumbre. En locales de menor importancia, las cenefas encerraban paños

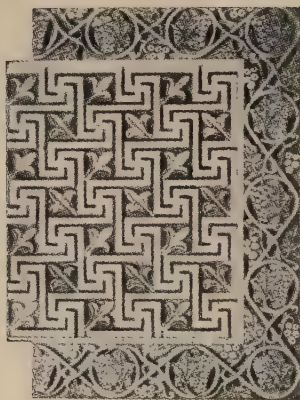
¹ Véase Georges Marçais, *Nouvelles remarques sur l'esthétique musulmane* (*Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, t. VI, 1942-1944, Argel, pp. 32 y 34).



A

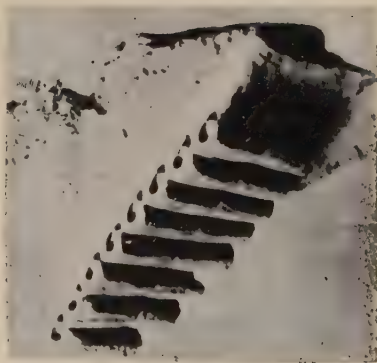


B



C

- A. — Fragmento de yesería de Villajoyosa, Alicante (¿siglo IV?).
 B. — Fragmentos de yeserías de Umm-es-Sa'atir, en Ctesifón, 'Irāq
 (siglo VI o VII).
 C. — Antepecho de yeso de Jirbat al-Maf'yar, Siria (siglo VIII).



A. — *Granada*. — Museo Arqueológico. Fragmento de arco o modillón de yeso procedente de Medina Elvira.
 B. y C. — *Sedrata* (Argelia). — Fragmentos de un arco de yeso.

de muro lisos — tal vez con pinturas — o con un pequeño rectángulo ornamentado en su centro, como al parecer ocurría en las ruinas de Medina Elvira.

También se emparejan las decoraciones de los palacios orientales y las de los edificios del califato cordobés en el escaso relieve del ornato, dispuesto casi siempre en dos planos paralelos y próximos, destacado el dibujo del superior sobre el liso y en sombra de fondo; en la reducida escala y repetición indefinida de los temas y en su densidad. Estas características son anteriores al arte islámico; coinciden en ellas una decoración sasánida, por ejemplo, y otra de la Alhambra de Granada, ocho o diez siglos posterior. Investigar si en las más viejas decoraciones murales hispanomusulmanas, las cordobesas del siglo X, hay huella de las antes descritas, prolongaría aún más estas páginas, ya de excesiva extensión. Para hacer, además, ese estudio, habría que analizar también la decoración mural del noroeste mediterráneo, es decir, de Bizancio, cuya influencia sobre la andaluza fué considerable.

En todas esas decoraciones murales islámicas anteriores al siglo XI se descubren vestigios de las tradiciones del arte helenístico conservadas en las de los últimos tiempos del imperio romano, transmitidas algunas veces por las solerías de mosaicos, fuente, por ejemplo, de los complicados entrelazos de los antepechos del alcázar de Jirbat al-Mafâr (láms. 16 B y 18 C). Pero la ejecución y el detalle son francamente orientales. Las ruinas de Villajoyosa, con los restos de sus zócalos de yesería, muestran que la aplicación de ese material a la parte baja de los muros interiores, tan prodigada en las construcciones *abbāsíes*, tiene su antecedente en el arte romano. Dominó éste en la enorme extensión del imperio, rebasando incluso sus fronteras orientales, y sobre su relativa uniformidad se fueron formando múltiples artes provinciales, cada vez más diferenciadas a medida que su fecha avanza. Cuando se estudian los orígenes de buena parte del arte medieval, singularmente de la arquitectura, todos los caminos conducen a Roma, pero los hispánicos pasan antes por el oriente mediterráneo y penetran en los solares de las viejas civilizaciones de Mesopotamia y del Irán. — L. T. B.

EXCAVACIONES EN LA PLAZA DE LOS ALJIBES DE LA ALHAMBRA

La Plaza de los Aljibes, en su estado actual, es el resultado de una serie de episodios catastróficos, imposiciones de técnica castrense, caprichos y abandonos, que convirtieron su solar en un gran vertedero en el que, siglo tras siglo, se acumularon sin medida toda clase de escombros y despojos. Para contenerlos fué preciso elevar una y otra vez el adarve de la muralla, como si levantarán la presa de un pantano. Así se formó la Plaza de los Aljibes. Cuando los escritores y viajeros románticos visitaron la Alhambra, esa plaza estaba convertida en una polvorienta explanada, con casitas pintorescas y enormes y abigarrados toldos, a cuyo amparo se cobijaban, bajo su sombra, juegos, aguaduchos y tiendecillas, con ese aire que debió de tener la Alhambra de comienzos del siglo XIX, mitad campamento de soldados, mitad barrio de gitanos. Ennoblecía el conjunto, sin dominarlo, la Alcazaba a un lado, al otro el Palacio de Carlos V y al extremo el llamado popularmente *Cielo Bajo* (plano I, 2), uno de los balcones más bellos del mundo, desde el cual el paisaje, la ciudad y el cielo parecen confundirse.

Iniciada una etapa que pretendía ser de restauración, aquello desaparece como por encanto. En realidad no se restauraba nada; sólo se emprendieron meros derribos o reconstrucciones a fantasía, siempre con entusiasmo, algunas veces sin tino. Lo que se perdiera en pintoresquismo se ganó en adecentamiento; un adecentamiento especial que comenzó por cubrir con jardines los restos de las demoliciones y terminó tapando con arboleda la noble fachada del Palacio de Carlos V y las solemnes torres de la Alcazaba. En medio quedó la plaza vacía, blancuzca de yesos muertos desmoronados, cada vez más hinchada de escombros, sin otra decoración ni monumento que la absurda caseta que abriga el brocal de los Aljibes; pero, eso sí, con agua fresca y azucarillos, que en aquel secarral inhóspito parecían doblemente milagrosos. Desde el Romanticismo hacia acá no se supo recuperar este ámbito tan noble y bello de la Alhambra.

Obsesionados por el paisaje del *Cielo Bajo*, la plaza quedaba a la espalda de sus contempladores, y al volverse, ofuscados los ojos por un resplandor de desierto, no se fijaban en cosa alguna, o se entornaban para rumiar morosos la visión inolvidable. Así la plaza, que ya no era nada, vino a quedar en el recuerdo borroso e incierto de las gentes como una grata impresión que no procedía de ella, sino del agua fresca de los Aljibes y del bello panorama del *Cielo Bajo*.

Junto a los falsos restauradores, una erudición implacable y entusiasta, de la que sobresalen como hitos los dos Gómez Moreno, medía y sondeaba, iba desempolvando documentos, dibujos y referencias literarias. No faltaron aficionados que urdieran hipótesis más o menos ingeniosas. «Las manos blancas de la Arqueología», expertas y serenas como las de un cirujano, se hacían ya precisas. Fué don Modesto Cendoya, que no era arqueólogo, quien aventuró los primeros pasos al sacar valientemente a luz los restos de la primitiva entrada al Palacio árabe, en lo que entonces eran Jardines de Machuca. Con ello se aclaraba la disposición de su primitivo ingreso, muy desacreditada la supuesta amplitud de las destrucciones del Emperador Carlos V y en trance ya inevitable de acometer la excavación de la Plaza de los Aljibes.

Le siguió don Leopoldo Torres Balbás hasta culminar esta decisiva etapa, e incluso inició lo que todavía quedaba por hacer. En realidad no había en ello dificultades técnicas para él, que con tanta decisión y acierto acometió en la Alhambra problemas difíciles y enojosos. En éste lo detuvo, sin duda, la atmósfera naturalmente desconfiada y suspicaz que habían creado en la ciudad los pastiches de las restauraciones por un lado y la cirugía inevitable de la conservación por otro. No hacer nada en la Alhambra llegó a ser en Granada un programa de acción, lo cual, más que una paradoja, es ignorancia y falta de verdadero amor por el monumento.

Bajo el peso de esta historia y en ambiente tan desfavorable, no era fácil al Patronato de la Alhambra adoptar una decisión respecto a la Plaza de los Aljibes, ni podían evitarse actitudes que serían increíbles sin estos antecedentes. Después de algunas

exploraciones llevadas a cabo entre los años 1951 a 53 ¹, varias veces suspendidas y reanudadas siempre con mucha lentitud, se emprendió una etapa de descombro, cuyos resultados reseñaré a continuación. Falta aún por hacer el reconocimiento completo del relieve del terreno natural, sobre el que se han ido superponiendo calles y construcciones, así como el del exterior de los Aljibes, el de los restos del barrio cristiano, levantado antes de la construcción del Palacio de Carlos V, en una amplia zona a Poniente de él, y las posibles edificaciones árabes sobre que se estableciera este barrio, acusadas por un encuentro fortuito de restos, al parecer de baños, cerca del pequeño aljibe que se conserva en dicho sector. Por último, faltan por reconocer los restos de las edificaciones que enlazaran, en época islámica, con la Puerta del Vino, a E. y S. de ella, aunque tanto éstas como el barrio cristiano están al margen de la Plaza de los Aljibes.

Cuando en el siglo XIII Granada volvió a ser cabeza política de un estado musulmán, alcanzó máxima importancia el viejo y fuerte *Castillo Rojo*, núcleo de lo que hoy conocemos por Alcazaba. A su abrigo, la dinastía nazarí levantó para albergar el trono la ciudad palatina de la Alhambra. Construida en la misma cumbre que servía de asiento a la fortaleza, y a su oriente, separábalos una quiebra del terreno que forma barranquera hacia el río Darro. Yūsuf I enlazó estos dos núcleos con una muralla general que convirtió externa y aparentemente a la Alcazaba y a la ciudad palatina en una sola e inmensa fortaleza. Mas, dentro de aquel enorme recinto, las dos continuaron independientes e incomunicadas, no tanto porque entre ambas quedó el barranco como foso interior, sino porque la Alcazaba, hasta época cristiana, tuvo sólo una puerta ², a Poniente, protegida

¹ *Exploraciones arqueológicas en la Alhambra*, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada 1953, pp. 49-56.

² Leopoldo Torres Balbás, *Ars Hispaniae*, IV: *Arte Nazarí*. — Diego Angulo Iníguez, *La ciudad de Granada vista por un pintor flamenco de hacia 1500*, en *AL-ANDALUS*, 1940, pp. 468-472, figs. 23 y 24. El autor anónimo recoge, sin

desde el Mauror por Torres Bermejas, a las que se unía con gruesa muralla (lám. 20).

Por ello la medina real también conservó durante la Edad Media sus accesos independientes de la Alcazaba, no obstante la muralla general que las envolvía. Uno trepaba desde la Puerta del Pescado (puerta del Mar podríamos llamarla), por el Caidero, hasta las Puertas de Siete Suelos y de la Justicia. Otro subía desde el Puente del Aljibillo (*qanṭarat Ibn Rašid*)³, en el Paseo de los Tristes, cerca de las Puertas de Guadix, por la Cuesta del Rey Chico y también por la margen izquierda del río Darro, junto a las torres del Peinador y de Comares. El tercero partía desde el Puente de los Barberos (*qanṭarat al-Haġġī-mīn*), centro urbano de la Granada medieval, y era la única subida que podía hacerse desde el interior de Granada sin salir de sus murallas⁴. Remontaba a través del barrio de la Almanzora⁵ hasta el pie de la Alcazaba, y junto a ella, bordeando el muro N., para llegar a la barranquera que a Oriente la separaba de la medina real. Allí convergía también la subida que desde el Aljibillo pasaba al pie del Peinador y de la Torre de Comares.

Antes de que Yūsuf construyera la nueva cerca, esta barranquera o foso sería un espacio abierto defendido por fuerte declive al río y por los muros y torres de la Alcazaba y de la ciudad palatina que, desde lo alto de cada una de las márgenes, limitaban el torrente. En la parte alta, entre la Puerta del Vino y la Alcazaba, debió de formar dos senos con escarpa muy tajada y desde allí descendía en diagonal, respecto de la actual Plaza

dejar lugar a dudas, una puerta de entrada a la Alcazaba en el adarve de la muralla con que se une a Torres Bermejas y que bien pudo ser el acceso único protegido por dichas torres.

³ Leopoldo Torres Balbás, *La supuesta Puerta de los Panderos y los puentes de la Granada musulmana*, en *AL-ANDALUS*, 1949, pp. 419-430.

⁴ Hasta varios años después de la conquista de Granada, la actual Cuesta de los Gómez no era calle, sino un simple barranco que vertía al río Darro cuando todavía no estaba cubierto por la Plaza Nueva. La Puerta de las Granadas no se había abierto aún y la de Bib-Alauxar, un poco más hacia Torres Bermejas que la anterior, no era entrada a la Alhambra, sino salida de Granada al foso convertido hoy en alameda o *Bosque*. Véase más adelante.

⁵ Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 201.

de los Aljibes, hacia la Torre de Muḥammad, que inicialmente ocuparía aislada el centro del barranco, de la misma manera que ocupa el centro del de la Cuesta del Rey Chico la torre levantada ante la Puerta de Bibalfache ⁶, a N. E. de la Alhambra, frente a la Torre de los Picos. Al quedar cerrada la barranquera por la muralla general exterior, aprovecharían el nuevo espacio entre murallas, no obstante su gran declive. Es posible que en un principio sólo utilizaran la zona más baja y anchurosa que, convenientemente terraplenada, permitió ampliar el antiguo Palacio árabe. Para ello romperían por esta parte la cerca de la medina real, ya casi innecesaria por la protección de la muralla general nueva. De esta forma pudo avanzar el palacio sobre la margen derecha de la barranquera ya explanada y levantar sobre ella, para que sirvieran de entrada al Cuarto de Comares ⁷, los patios cuyos restos se excavaron bajo el Jardín de Machuca.

Ante la Casa real, entre su ingreso de poniente y la Alcazaba, se formó una plaza cerrada a N. por la muralla nueva de Yūsuf y a S. por otra muralla aproximadamente paralela que cortaba el barranco desde la Alcazaba al Palacio (plano I). Era un recinto casi cuadrado, en cierta manera semejante al que precedía a la Puerta de Elvira, según se reproduce en la Sala de las Batallas en El Escorial ⁸. Conserva buena parte del empedra-

⁶ En un testimonio de la fundación del Conde de Tendilla de un mayorazgo, cuya cabeza era su palacio de la Alhambra, figuran entre otros nombres de localización el de esta puerta. Mármol la llama *puerta falsa*.

⁷ Como la diversidad de nombres vigentes para los edificios y lugares de la Alhambra puede inducir a confusión a quienes no conozcan bien el monumento, debo aclarar que lo visitado hoy como Palacio árabe es la reunión de dos palacios centrados respectivamente por el Patio de los Arrayanes y por el Patio de los Leones, faltos de algunas dependencias medievales y ampliados con otras modernas. Pueden señalarse además los restos de otros cuatro grandes palacios musulmanes en la Alhambra: los que ocuparon el Conde de Tendilla, el Contador, los franciscanos y el Partal. Aún se rastrea otro gran palacio más antiguo, y entre los huertos de todos ellos, o al margen sobre las murallas, se visitan, se entreven o se recuerdan, palacetes y casitas ricás. El llamado Palacio árabe (antes Casa real vieja) y el Palacio del Emperador (antes Casa real nueva), son los palacios ahora más completos, pero no fueron los únicos.

⁸ Véase en *AL-ANDALUS*, 1951, lám. 22 frente a p. 467.

do con ligero declive hacia N. en un amplio sector ante la fachada del Palacio y en el resto con pendiente suave, en parte escalonada, hacia la Alcazaba. Daban acceso a esta plaza tres puertas de ladrillo, probablemente muy sencillas, con paso enfilado, sin recodos. Quizá estuvieron decoradas con estucos rayados y coloreados con sobriedad y brillantez, como es corriente en edificios de este tipo, pero no aparecieron testimonios de ello. De las tres sólo han quedado restos.

Los de una de ellas pueden verse al pie de la Torre de Muḥammad (plano I, 7), entre ésta y la Casa real vieja o Palacio árabe. Aparecieron hace tiempo muy deshechos y no salieron bien parados de la restauración hecha a la torre por el señor Cendoya. Pero allí están testimoniando este atajo de la calle que sube desde el portillo del Bosque, abierto entre la Torre de Muḥammad y la de Machuca. Entonces se interpretó como puerta doble contrapuesta, para guardián aislado entre ellas. Aunque a distinto nivel, debió de enrasar su fachada con la del palacio, y así la puerta de éste quedaba enfilada y protegida por la saetera de dicha torre. Al vaciar ahora el escombros del *Cubo*, han aparecido en su interior restos de la Torre de la Tahona⁹ y, junto a ella, otra (plano I, 1) de las tres puertas de la plaza (lám. 21). Atajaba la calle que subía desde el centro de Granada, a través de la Puerta de las Armas, un poco más abajo del punto en que la calle inicia el descenso hacia la plaza. Domina ésta desde el rincón N. O., en lo alto de la pendiente, dos metros más elevado su umbral que el de la puerta del palacio, aunque sin enfilarse, porque lo impide un parapeto o biombo (plano I, 8) que avanza lo preciso hacia el S. desde el cuerpo de guardia. Debió de componer la puerta un rincón muy pintoresco en aquel ángulo, junto a las torres del Homenaje y de la Tahona, entre ellas y el adarve alto escalonado de la muralla exterior y unas casitas (plano I, 4) y colgadizos (plano I, 3) para tiendas, que rodeaban la plaza, fronteras a Levante y Mediodía. De todo

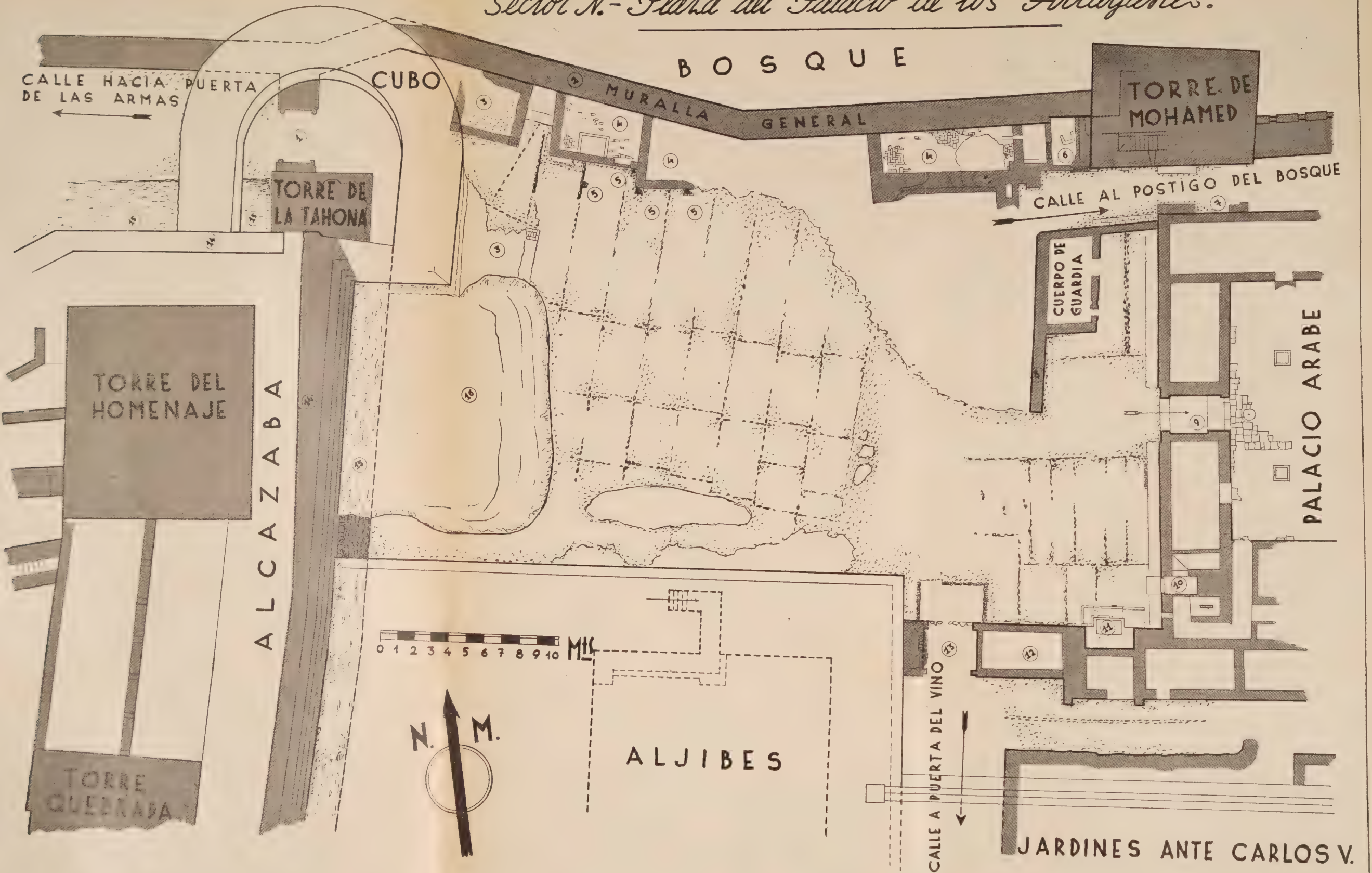
⁹ Se llama así en un Memorial de torres, casas y aposentos de la Alhambra pertenecientes a la Corona, de tiempo de Felipe II, hecho por Juan de Orea (Archivo de Simancas).

ello quedan testimonios expresivos, incluso con el dato de las parras (plano I, 5) que sombreaban las puertas, poniendo gracia y color en el conjunto. Es la más completa de las tres puertas, por haber protegido sus ruinas los escombros y el *Cubo*. Conserva parte de la bóveda rebajada del paso, en su sitio, y el resto apareció en trozos ligeramente desplazados. También se hallaron dos nacelas de piedra gris; *in situ*, la del lado S. de la fachada de Poniente. La luz entre las jambas es igual a la de la puerta de la fachada interior de la Torre de la Justicia. La tercera puerta se abría en la cerca del lado S. (plano I, 13). Sólo quedan de ella algunos restos del umbral, algo del costado occidental y las mochetas del lado opuesto, en los muros de un probable cuerpo de guardia (plano I, 12), adosado al edificio que sobresale hacia Poniente de la fachada del palacio, en el que se conservan los restos del pilar o abrevadero de la plaza (plano I, 11). Ante la fachada N. de la puerta, poco más ancho que su luz, el pavimento conserva el espacio bien delimitado que ocupara un amplio escalón semejante al de otra puerta próxima (plano I, 10). Este ingreso da paso a la zona media del barranco y enfila precisamente el eje de la calle que desde la plaza del Palacio subía derechamente a la Puerta del Vino.

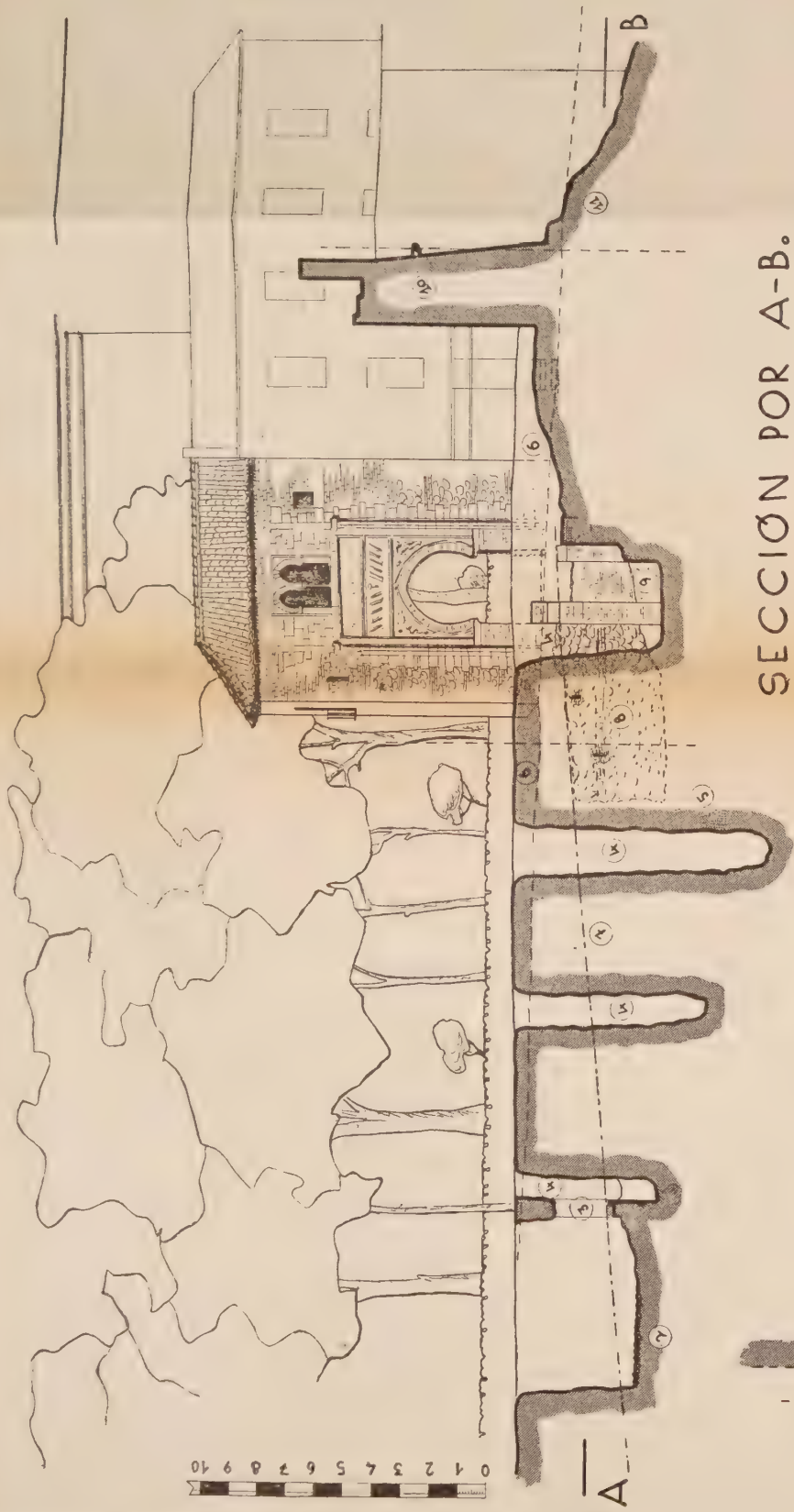
La calle abrióse en terreno virgen muy duro y no tiene por ello empedrado, aunque sí buena alcantarilla. Puede pensarse si poco más o menos modificada será la misma senda primitiva, quizá algo ensanchada después, que bordeó la muralla de la ciudad palatina por esta parte. En ese caso, sería el único indicio de dicha muralla, de la que no han aparecido más posibles restos que los bloques recortados en hormigón que sirven de cobija a la alcantarilla de la calle. Tal vez desapareciera la muralla antes de la conquista cristiana, o con posterioridad y a raíz de ella, al edificarse en este sector un amplio barrio para alojamiento de cristianos que no podían tenerlo en Granada. El centro de la zona media del barranco cambió de tal manera con la construcción de los Aljibes, que es difícil hoy precisar alguna hipótesis aceptable sobre su primitiva disposición.

Al final de la calle, en lo más alto del barranco, se erguía la Puerta del Vino (plano II), sobre la divisoria de aquél y en tal

Excavaciones en la Plaza de los Aljibes, 1954.
Sector N.- Plaza del Palacio de los Arzobispos.

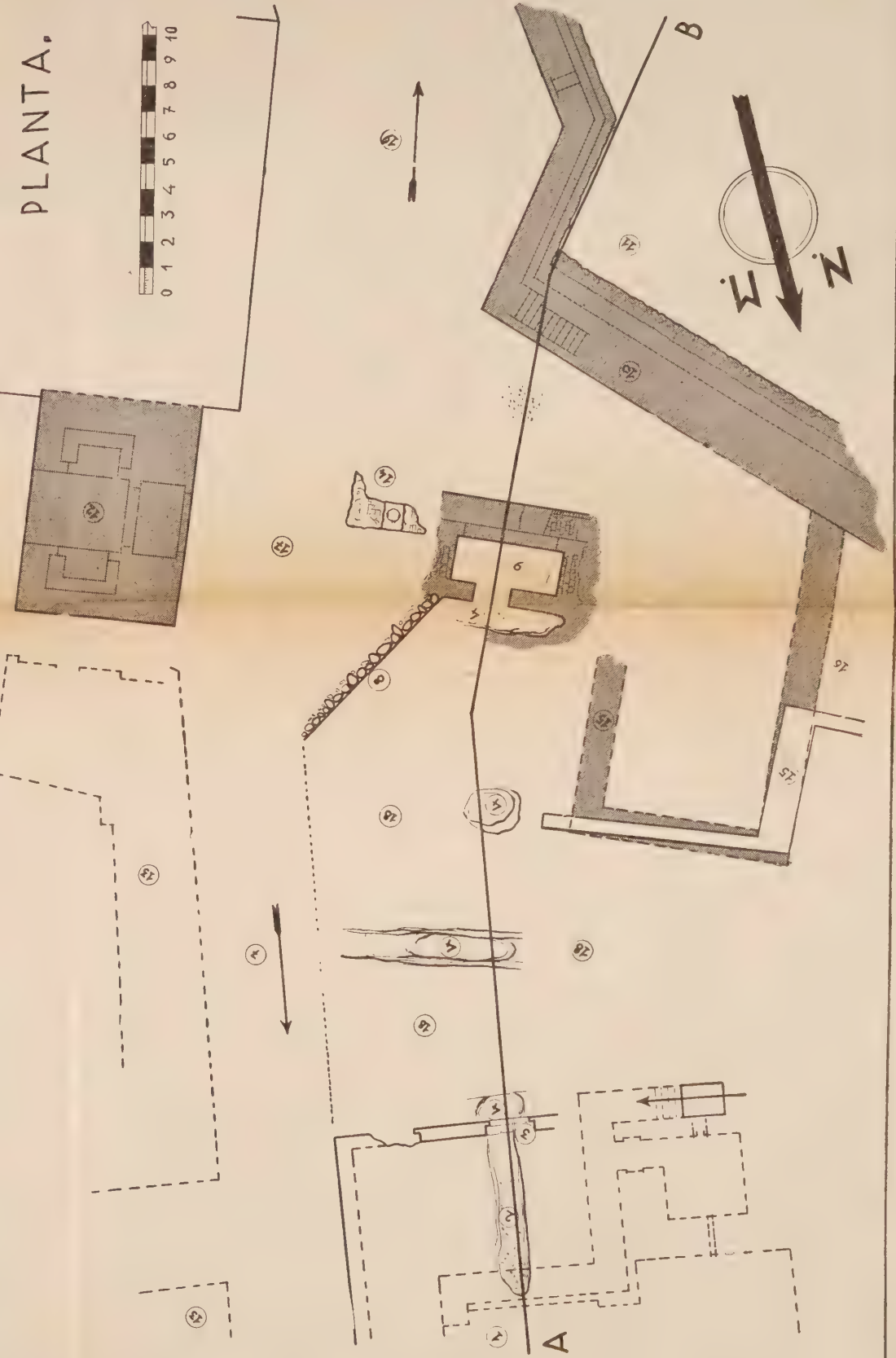


PLANO I: 1. Puerta junto a la torre de la Tahona. — 2. Muralla. — 4. Pequeñas casas. — 5. Alcorques de parras. — 7. Puerta junto a la torre de Muḥammad. — 10. Escalera. — 11. Pilar abrevadero. — 14. Barbacana de la alcazaba. — 15. Recalzo ataludado de época cristiana. — 16. Parte sin excavar.



SECCION POR A-B.

Excavaciones en la Plaza de los Aljibes, 1.954. *Sector S.- Plaza ante la Puerta del Vino.*



PLANO II. 1. Aljibes. Empedrado sobre ellos. — 4. Zanjas y pozos de exploración. — 5. Nivel inferior de la cerámica del siglo XVI. — Nivel actual de la plaza de los Aljibes ante la puerta del Vino. — 8. Albarrada de contención de la plaza ante la puerta del Vino. — 10. Muralla general de la alcazaba. — 11. Carmen de la Justicia. — 12. Puerta del Vino. — 13. Restos de casas de un barrio morisco. — 14. Partidor de aguas. — 15. Restos de murallas. — 16. Extremo oriental del puente sobre el barranco que separa la alcazaba del resto de la Alhambra. — 17. Plaza delante de la puerta del Vino. — 18. Plaza baja entre los aljibes y la plaza de la puerta del Vino. — 19. Bajada hacia la puerta de la Justicia.



...nto que a uno y otro lado el terreno se deprime en corte muy
carpado, como hoy lo está la ladera S., ocupada por el Car-
en de la Justicia (plano II, 5 y 11). Del mismo modo estuvo
rtada a N. la barranquera, hasta la construcción de los Alji-
es (plano II, 1), que ocuparon la hondonada y dieron lugar a
ormes rellenos que más tarde se aumentaron hasta rebasar la
tura del propio edificio que envolvía estos Aljibes (plano II, 3).
Desde la Puerta del Vino, el lomo del montículo avanza eleván-
se hacia Poniente, cada vez más angosto, para caer en una es-
cotadura del terreno poco antes de alcanzar la Alcazaba. No he-
os podido saber si aquí, que era la parte más próxima entre
ciudad palatina y la Alcazaba, hubo en algún momento por-
llos de comunicación. Lo que resultó indudable de las explo-
aciones es, que a ambos lados de la escotadura o pequeño
uerto que forma la divisoria, reforzaron las defensas de la Al-
azaba y de la medina real. Especialmente del lado de la Puerta
del Vino interceptaban el paso dos murallas y posiblemente una
orre (plano II, 9 y 15).

El espacio ante la puerta quedaba tan corto y estrecho, que
acia el lado N. levantaron un muro o albarrada (plano II, 8)
para ensancharlo un poco. Se formaría así una pequeña plaza
ercada o adarve, como la plaza por la que se ingresa al pala-
io, aunque mucho más reducida, y una de las puertas de esta
erca pudo ser la Real, de la que Echeverría hace mención
como recuerdo aún vivo en su tiempo ¹⁰. Si, como es de supo-
ner, estaba aquí dicha puerta, tal vez sea resto del complicado
mecanismo hidráulico, que describió junto a ella, el fondo de par-
tidor de aguas de piedra gris que se ha encontrado (plano II, 14).
Una imposición de niveles obligó a empotrarlo en el suelo vir-
gen y esto lo salvó de la demolición cuando derribaron el «pi-
larote» que aún se ve en un dibujo de Ford ¹¹. Este suelo es
un conglomerado tan fuerte y duro, que basta por sí sólo para

¹⁰ Juan de Echeverría, *Paseos por Granada*, 1814, t. I, p. 87 (paseo XIV).

¹¹ Por el Patronato de la Alhambra se prepara y está en prensa la edición de
los dibujos inéditos de Ford en Granada, junto con el texto inglés y versión es-
pañola por Alfonso Gámir Sandoval del *Handbook in Spain* y cartas referentes a
Granada.

servir de cimiento, y como por la situación elevada entre depresiones violentas no acumuló nunca escombros que pudieran abrigar cualquier resto de construcciones, es natural que no queden otras huellas de los edificios que hubiera en esta parte. Las murallas que atajaban (plano II, 15) frente a la Puerta del Vino se conservan en parte, por haber servido de pretils en la urbanización posterior, y de la supuesta torre (plano II, 9) queda sólo la cámara subterránea, por estar construída en uno de los dos senos profundos que hacían cabeza de la barranquera.

Tampoco en esta ocasión aparecieron testimonios seguros de la Puerta Real. Si fué, como las puertas de la cerca de la plaza de ingreso al Palacio árabe, simple atajo para vigilancia del tráfico, sin aparato monumental, nada extraño resulta la escasa referencia que de ella se tiene y que no aparezca ni un pequeño fragmento decorativo que pueda atribuírsele; pero los indicios vistos ahora es posible que se ratifiquen cuando se emprenda la exploración junto a los lados S. y E. de la Puerta del Vino. De la multitud de tapias, puertas y atajos, con sus guardias para estorbar la libertad de movimientos, tan característica de los interiores de los recintos murados medievales, es un reflejo la frase de Münzer al describir su paso tras la Puerta de la Justicia por este dispositivo estratégico: «Habiendo entrado en la fortaleza a través de muchas puertas de hierro, de muchos soldados y habitaciones de oficiales, llegamos por fin al palacio...» ¹².

Los últimos años de la dinastía nazarí fueron tan azarosos y se debió de resentir tanto su economía con las guerras civiles y la que le hacían los cristianos que los musulmanes, faltos de dinero y sobrados de preocupaciones, no pudieron atender en la Alhambra sino a las necesidades más perentorias de la defensa, con abandono de sus casas y palacios tan bellos y frágiles. Firmadas las capitulaciones, urgió acometer numerosas obras en la Alham-

¹² Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal, 1494-1495*, traducción de José López Toro, 1951, p. 37.

bra, obligadas por el apremio de las consolidaciones, pero también por necesidad de renovación del dispositivo medieval de defensa, que acababa de encararse con una transformación decisiva para los ejércitos, los cuales en la Guerra de Granada inician su paso a la Edad Moderna. A más de que la Alhambra, por razón de las capitulaciones, quedó prácticamente en situación de fortaleza sitiada, y esto obligó a alojar en ella más gentes de las que cabían y acumular agua y avituallamientos como antes no había sido necesario. Añadamos a todo ello que los nuevos señores, por muy habituados que estuvieran a la refinada cultura islámica, en gran parte no eran andaluces, ni desde luego musulmanes, y traían nuevos ideales, con la pujanza del vencedor y la ambición de una vida nueva bajo el signo del Renacimiento, cuyo paladín en España fué precisamente el Marqués de Mondéjar, primer alcaide cristiano de la Alhambra. No es poca maravilla que en tales circunstancias se ordenara conservar los palacios del vencido, con exaltación incluso de su peculiar belleza y de su carácter, aunque esta conservación afectara sólo a las partes estimadas entonces como más nobles y monumentales. Por lo demás, se aplicaría a la Alhambra la usual reforma urbana de ensanches y nuevas vías y construcciones y adaptación de las medievales.

Todo ello repercutió muy sensiblemente en el espacio de la barranquera de que venimos ocupándonos, cubierta hasta fecha reciente por la Plaza de los Aljibes. Uno de los cambios más radicales de este sector lo provocó el establecer comunicación entre la Alhambra de los palacios y la Alcazaba o fortaleza que, aun estando contiguas, habían mantenido durante toda la Edad Media, como se ha dicho, una total independencia y aislamiento. No podemos precisar por qué razones: tal vez por nuevos conceptos sobre el encastillado de las fortalezas, o bien para facilitar la renovación de la artillería ¹³, o porque la ciudad palatina tras la conquista acentuaba las características guerreras con mengua de sus encantos de acrópolis palatina. El hecho es que el aislamiento hermético de la Alcazaba, que hasta entonces ha-

¹³ Antonio Gallego Burín, *Guía de Granada*, 1938, p. 301.

bía tenido sólo una puerta a Poniente, quedó roto por una brecha abierta en el extremo opuesto, frente a la Puerta del Vino, en el punto más próximo entre la ciudad cortesana y el castillo. Esta proximidad explica las múltiples defensas levantadas allí para obstruir la posible comunicación que luego se establece. Mas no bastaría la brecha abierta para ello. También tendrían que derribar la torre (plano II, 9 y 15) y murallas que se interponían entre ella y la Puerta del Vino, si no es que entonces estaban ya hundidas como Houfnaglius las dibujó en la vista general de Granada desde el S. ¹⁴ (lám. 22). Además, construyeron un puentecillo que subsiste (plano II, 16), para salvar la depresión que formaba la divisoria del monte y acentuaba la antigua separación ¹⁵. Este pequeño puente y los derribos no sólo acabaron con el aislamiento medieval de la Alcazaba, sino que, al enlazarla con la ciudad palatina, hacen efectiva la unidad que en apariencia les dió Yūsuf I con su muralla general. Trabados así castillo y medina, vinieron a confundirse en un solo conjunto, al que se le dió el nombre de Real Fortaleza de la Alhambra.

Otra modificación menos radical, pero que disminuiría mucho el movimiento de la plaza de ingreso al Palacio árabe y aun afectaría a toda la circulación interior de la Alhambra, fué la desviación del tránsito producido al cubrir y transformar en camino de subida (la cuesta de los Gomérez) la torrencera que bajaba descubierta por allí hasta el río Darro. Esta reforma permitía evitar la subida a la Puerta de las Armas por la Almanzora, poco segura a través de calles demasiado estrechas y tortuosas, entre vecinos hostiles, en tanto que la cuesta de los Gomérez, además de la novedad, resultaría en comparación más diáfana, ancha, recta y segura, como poblada por nuevos vecinos cristianos ¹⁶. Además, el campo militar entre el Paseo de los

¹⁴ Bruin et Hogenberg, *Civitates Orbis Terrarum* (Colonia 1587), libro V, grab. 13.

¹⁵ Este puente acentúa la semejanza entre el conjunto formado por el Alcázar y la ciudad de Segovia, de un lado, y del otro la Alcazaba y la ciudad palatina de la Alhambra

¹⁶ El Convento de Carmelitas calzados, instalado estrechamente en una casa junto a la Puerta de las Granadas, no se quiso trasladar a la iglesia de San Grego-

Mártires y la Alhambra se urbanizó con calzadas bordeadas de alamedas ¹⁷, de manera que al pasar la antigua puerta de Bib-Alauxar parecería que, en vez de salir de Granada al campo, se entraba ya en la Alhambra, impresión que acentuó la nueva Puerta de las Granadas, al construirse su fachada mirando a Granada en vez de mirar al campo.

Mucho debió de influir también en el abandono de la subida por la Almanzora a la Puerta de las Armas otra desviación del tránsito, producida por el derrumbamiento de la Torre de la Tahona y de la puerta contigua (plano I, 1), quizá provocado por los terremotos o las explosiones de pólvora del siglo XVI. Prácticamente cortó el enlace directo y el más rápido entre la población de Granada y la ciudad palatina de la Alhambra. Sobre los empedrados medievales se han visto ahora los bloques enteros de murallas, caídos unos sobre otros violentamente, como por catástrofe. La Puerta y la Torre de la Tahona quedarían medio cubiertas por sus propias ruinas y los escombros de murallas y edificios próximos que echaran sobre ellas. El adarve alto de la muralla general exterior de esta zona (plano I, 2) se desmocharía también y hasta su borde deshecho alcanzó desbordando al Bosque el amontonamiento de escombros.

Al quedar interceptada por éstos la Puerta de la Tahona, le dieron salida a la calle que desde la Puerta de las Armas conducía a la plaza de ingreso al Palacio árabe, por una brecha que la misma catástrofe debió abrir en el ángulo o remetido que forma la barbacana N. de la Alcazaba, cerca de la Torre del Homenaje. Para trepar por ella desde la calle al adarve de la barbacana construyeron una rampa escalonada, aún en uso, cuya obra vieja en parte se conserva. Coincide el arranque de esta rampa con el punto más alto de la calle, desde el cual se

rio en el Albaicín, por considerarlo expuesto a los desmanes de los moriscos y estar muy protegida y segura, aunque estrecha, la casa de la Cuesta de los Gómez. Cuando Jerónimo Münzer visita la Alhambra, no estaba aún convertida en calle la Cuesta de los Gómez, y evita la subida por la Almanzora, dando un rodeo.

¹⁷ José M^a Sanz Pastor, *El bosque de la Alhambra*, en la revista *Montes*, 1949, pp. 119-127.

bajaba, antes de la catástrofe, hasta la plaza. El trozo de calle entre la rampa y la Puerta de la Tahona quedó convertido en un fondo de saco urbanizado a manera de pintoresca placeta que serviría de excelente descanso para los que subieran fatigados. El suelo se niveló, y aunque la fachada occidental de la puerta quedaría medio hundida con el escombros echado, aún emergía el arco desde poco más arriba de las naceas, y su hueco se aprovechó para embutir en él un pintoresco pilar abrevadero. Macizado el resto de la puerta por el escombros, vino a formar con los restos de la Torre de la Tahona como una prolongación hacia N. de la barbacana oriental de la Alcazaba hasta la muralla general exterior.

De esta manera la plaza de ingreso al Palacio árabe se iba quedando aislada, y en la Alcazaba se abría una nueva brecha¹⁸, que da otro golpe al abroquelamiento del castillo y desconcierta aún más el viejo dispositivo estratégico. Desde entonces la Puerta de las Armas perdió su carácter de ingreso a la ciudad palatina, por lo que muchos la han creído Puerta de la Alcazaba, cosa que en la Edad Media sólo cumplía en cierto modo y muy indirectamente, a través de un portillo interior. El aislamiento y abandono de la plaza de ingreso al palacio se acentuó más con la nueva entrada abierta en él junto al Palacio de Carlos V. El antiguo y principal acceso quedó convertido en puerta de servicios, y sus oficinas en cuartos y dependencias secundarias (lám. 24). A la *Casa Real Vieja* se le proveyó de una entrada que, a la manera castellana, evitaba pasillos tortuosos y patios de servicio para dar paso casi directo desde el exterior al centro mismo del palacio. Era un sistema habitual en Castilla, pero que en la Alhambra resultaba insólito.

El cambio más importante en el antiguo foso que separó la ciudad palatina y la Alcazaba lo produjo sin duda la construcción de los Aljibes y del barrio nuevo, bastante extenso, a Oriente de ellos. De ambas obras aún se tienen pocos datos, que tal vez puedan completarse en sucesivas exploraciones. La última

¹⁸ La otra brecha es la que hicieron a Oriente para enlazar la Alcazaba con la ciudad palatina.

gran transformación se produjo con la construcción del Palacio de Carlos V y la urbanización de sus alrededores. Con esta obra acabóse de dismantelar la cerca que precedía a la Puerta del Vino, a la vez que desaparecía la Puerta Real. Bajo los escombros quedaron también ocultos la plaza (plano I y láms. 23 y 24), los Aljibes recién construídos y las casas y las calles del nuevo barrio cristiano. Entonces se explana la primera versión de la Plaza de los Aljibes.

Todas las murallas del sector se repararon con mampuestos, ladrillo y albardilla de piedra, con pérdida de sus estucos blancos y sus almenas. La muralla general a S. tendrían que rehacerla por completo en una gran extensión y hasta es posible que alteraran ligeramente el trazado por corrimiento del terreno. La misma muralla general a N., que había perdido su antiguo adarve escalonado a tenor del declive del terreno, fué recrecida y coronada por un adarve horizontal a mayor altura (lám. 23). La barbacana E. de la Alcazaba fué reconstruída en gran parte y a trozos solamente recalzada y entautada. Su aspecto, vista desde la Plaza de los Aljibes, es absolutamente moderno. El paramento ataludado, de mampuestos y pilares de cadena, es de ladrillo, con bocelón de piedra a todo lo largo, para fingir alto antepecho. La albardilla de piedra, como en el resto de las murallas restauradas, sustituye a la antigua coronación de almenas. A los extremos proyectaron dos cubos artillados, pero sólo fué construído el del N. y sin artillar, sobre la montaña de escombros que cubría la Puerta y la Torre de la Tahona (lám. 23). El piso del adarve nuevo de la muralla general a N. y la base de la fachada del *Cubo* se hicieron al mismo nivel, 1,60 m. más bajos que el umbral del ingreso de Poniente a la Puerta del Vino, y 4,30 m. más altos que el umbral de la portada oriental de la enterrada Puerta de la Tahona. La cota central de la Plaza de los Aljibes, al hacerse aquellas obras, no se ha intentado buscar, pero es suficiente mirar con atención los dibujos antiguos y las primeras fotografías para cerciorarse de que estaba mucho más baja que ahora. La subida que desde el Aljibillo entraba a la Alhambra por el postigo del Bosque, junto a la Torre de Muhammad, continuó en servicio mucho tiempo. Al menos aún lo

estaba en el año 1854, y seguía aproximadamente la misma dirección de la calle que antes enlazaba la plaza de ingreso al Palacio de los Arrayanes con la Puerta del Vino, acusada por una depresión del terreno.

El vaciado de escombros en la Plaza de los Aljibes no cesó durante las restauraciones y demoliciones de fines del siglo pasado y comienzos de éste ¹⁹. Tantos se acumularon, que casi rebasaban el antepecho del adarve de la muralla N. o *Cielo Bajo* y de nuevo tuvieron que elevarlo cerca de un metro (láms. 23 y 25). Especialmente se amontonaron los escombros en el centro de la Plaza de los Aljibes, donde llegó a formar un teso con declives a N. y a S. De esta forma, la Puerta del Vino, que durante toda la Edad Media dominaba gallardamente el conjunto desde la altura, comenzó a quedar hundida y con ella las demás construcciones perdieron también gracia y majestad. El zócalo del banco de la fachada del Palacio de Carlos V, por ejemplo, quedó enterrado y, aunque de escasas dimensiones, altera y perjudica notablemente la proporción general del edificio, a pesar de su gran masa.

Por fin llegó el adecentamiento que indicamos al principio. Sin discriminar categorías, tapó con jardines y arboleda lo mismo los escombros que los monumentos y a esa falta de discriminación se le ha llamado «criterio paisajista» ²⁰. Era, sin embargo, un primer intento de dignificación que contuvo el abandono extremo en que se había caído. Hoy sería imperdonable la renuncia al estudio y valoración de la Alhambra medieval, casi siempre compatible con la conservación y acrecentamiento de otros aspectos monumentales o pintorescos más modernos o actuales. Para lograrlo se cuenta con la garantía de más de un siglo de experiencias y trabajos y con una técnica, si no infalible, depurada y eficaz. Claro que lo hecho en la Plaza de los Aljibes no requería tan solemnes garantías, pues sólo se trataba de una mera limpia de basura, aunque de basura centenaria y cuantiosa.

¹⁹ C. P. Hawkes, *Mauresque with some Basque and Spanish Cameos*, London 1926, p. 198.

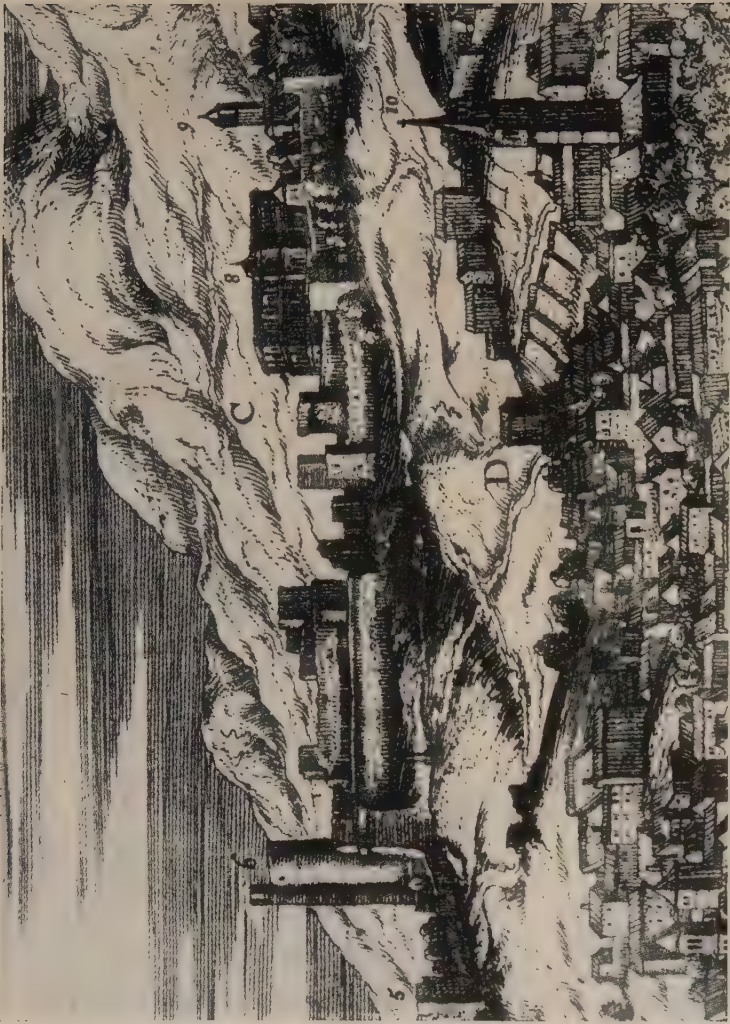
²⁰ Marino Antequera, *Granada, Guía Breve*, 1954, p. 36.



Fragmento de una tabla pintada de la colección Mateu, de Barcelona. Ante la torre de la Vela, al final de la muralla ascendente, se ve la entrada a la Alcazaba.



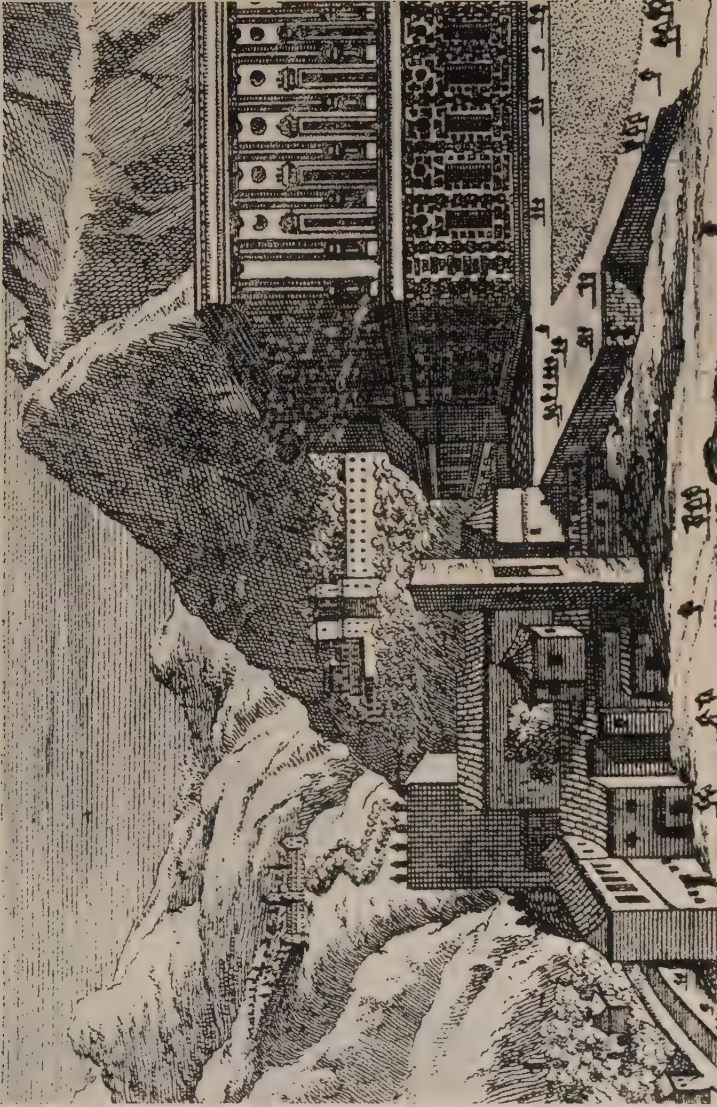
Granada. — Alhambra. Restos de la puerta llamada de la Tahona.



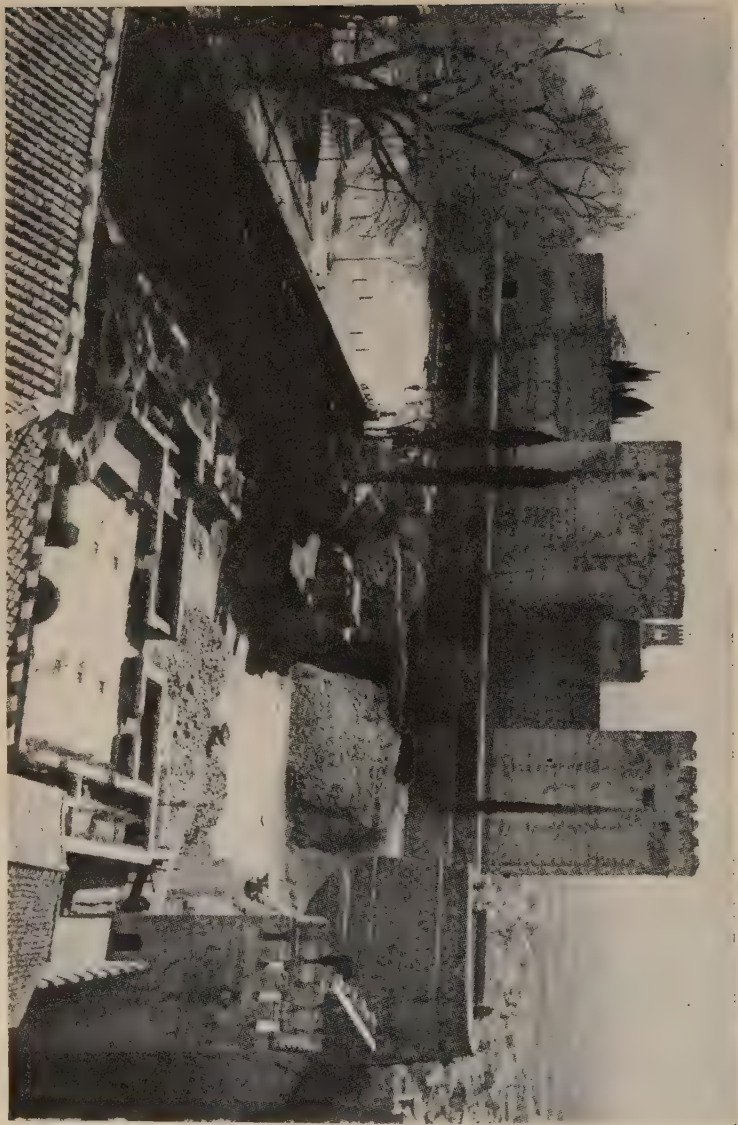
La Alhambra desde el mediodía, en 1565, según un grabado del *Civitates Orbis Terrarum*.



Granada. — Alhambra. Extremo norte de la Plaza de los Aljibes, entre las torres de la Alcazaba y las edificaciones de poniente de la Casa real vieja.



Granada. — Las Casas reales vieja y nueva de la Alhambra desde la Plaza de los Aljibes, según un grabado de *Les delices de l'Espagne et du Portugal* (Leiden, 1715).



Granada. — Alhambra. Extremo norte de la Plaza de los Aljibes después de las últimas excavaciones.

El enorme volumen de escombros que cubría la plaza de ingreso al Palacio árabe y desconcertaba la organización medieval de uno de los puntos más interesantes de la Alhambra, no es todavía caso único dentro del recinto. Basta ojear el plano para percibir sectores inexpresivos y vacíos, porque son meros mantos de escombros que, como la Plaza de los Aljibes, acusan bajo ellos pedazos de una Alhambra desconocida. Tal vez no aparezcan en adelante ruinas soterradas de grandes palacios, ni siquiera testimonios parciales de carácter monumental. Lo que no cabe duda es que faltan calles, plazas y jardines, rincones de confidencia o arterias por donde fluía la vida de la Alhambra. Los diversos sondeos verificados lo confirman y nos acusan de que aún ignoramos mucho del aspecto del conjunto de la ciudad palatina que ambientara los palacios existentes.

El desescombro parcial ahora realizado no sólo explica mejor la función de la Puerta de las Armas, los límites y coordinación de la Alcazaba, la posible situación y carácter de la Puerta Real, la plaza que precedía a la Puerta del Vino y las murallas que la separaban de la Alcazaba, sino que nos ha devuelto además la gran plaza ante el Palacio árabe, la calle que desde ella subía a la Puerta del Vino, la Torre de la Tahona y la puerta contigua a ella (lám. 25). A todo esto hay que añadir nuevos puntos de vista que no enmascaran, sino que destacan y revaloran lo ya conocido. Así, la Torre del Homenaje parece levantarse más gallarda; la de Muḥammad adquiere más sentido; las ruinas de los Patios de Machuca ganan personalidad por quedar más desahogadas, y la nave de los Gobernadores da la impresión de que pesa menos sobre ellas.

Más sorprendente aún ha sido la valoración de la plaza del Palacio árabe. Sin terminar el descombro, se nos aparece ya con todos sus elementos esenciales, con una amplitud y énfasis como no se podía suponer dentro de un recinto medieval, y menos en el relativamente pequeño de la Alhambra. Es verdad que no conserva ningún resto de decoración monumental. La monumentalidad de esta plaza está en su proporción y diafanidad, en las murallas que la cercan y las torres que la vigilan, en tanto que las tiendecillas y los colgadizos, bordeando tal vez un mer-

cado mañanero, pondrían su nota abigarrada y popular. No es precisa mucha fantasía para imaginar pintorescos algunos rincones de la plaza, a la que es posible que las puertas y el pilar le dieran cierta solemnidad decorativa. Como única huella de lujo nos quedan dos gruesas placas de mármol chapando las jambas de una puerta secundaria (plano I, 10). Pero sobre todo se aclara casi medio plano del recinto, y casi podemos seguir de cerca las incidencias que impusieron cambios de cauce al torrente bullicioso de una vida que nunca se interrumpió en la Alhambra.

Los descubrimientos efectuados son de extraordinario interés para el plan de reformas y mejoras futuras de la Plaza de los Aljibes. Sin duda será posible armonizar el goce del *Cielo Bajo* con su carácter de adarve y aún hacerlo con ello más pintoresco, así como enlazar la Plaza de los Aljibes con la de ingreso al Palacio árabe, que acaba de descombrarse, y además, sin perder el panorama del *Cielo Bajo*, puede ganarse también el de ese espléndido ventanal sobre el Bosque, la Vega y la Sierra que fué en otro tiempo el puente (plano II, 16) de paso a la Alcazaba, y recuperar con ello el Mediodía de la plaza, con su luz y sus vistas, hoy ocultas por una muralla nueva e inexpresiva y más a Oriente por edificios aún más modernos. La Plaza de los Aljibes está llamada a ser, por los panoramas que domina y por el interés y categoría de los edificios que la rodean, uno de los lugares más evocadores y bellos de la Alhambra. — JESÚS BERMÚDEZ PAREJA.

COMPLÉMENTS SUR LA «COURAÇA-CORACHA»

L'étude que j'ai publiée dans la *Crónica arqueológica de la España musulmana* (AL-ANDALUS, XIX, 1954, pp. 149-172) comporte des omissions et des oublis de faible gravité, mais auxquels il me semble préférable de remédier. C'est ainsi qu'aux *couraças* portugaises, il convient d'ajouter celle de Bragança, celle du château d'Outeiro (entre Bragança et Vimioso), et celle de Chaves, actuellement ruinée, toutes trois signalées par Gon-

zález Simancas, *Plazas de guerra y castillos medioevales de la frontera de Portugal*, p. 112, p. 107 et pp. 130-131. D'autre part, M. Ambrosio Huici Miranda vient d'apporter quelques détails intéressants sur les *couraças* d'Alenquer et de Silves¹. Je crois seulement que sa définition de la *couraça* est un peu trop étroite: il ne met cet élément de fortification en rapport qu'avec un puits alimenté par une rivière. Or la *couraça* peut relier l'enceinte à une rivière sans puits (Coimbre, Mértola, Tolède), ou à un puits indépendant d'une rivière (Montemôr). Nous avons vu d'autre part qu'il y a des *couraças* maritimes.

Pour le Maroc, nous devons ajouter que les *couraças* de Ceuta ont été signalées dès 1922 par M. Reynaldo dos Santos dans son livre *A Torre de Belém* (s. l. n. d. = Coimbre 1922). Il y fait état (p. 77, n. 1) d'un document de 1514 qui les mentionne, sans précision topographique particulière, à ce qu'il semble, mais qui confirme l'opinion qu'il y avait bien deux *couraças* à Ceuta. Quel qu'ait été leur état, ces *couraças* paraissent avoir toujours existé depuis la prise de la ville par les Portugais en 1415. Entre 1514 et 1548 (document cité dans mon article, p. 161), nous avons un texte de 1532 qui mentionne la *coiraça da banda de Tetuão* (*Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Portugal, t. II, 2^e partie, Paris 1946, p. 575). Il s'agit évidemment de la *couraça* dite «de Barbaçote».

Il semble bien qu'il y ait eu une situation analogue à El-Kšar eš-Seghîr, je veux dire que les fortifications de cette place aient compris deux *couraças*, au moins à partir de 1514. Dans son ouvrage *Marrocos e très mestres da Ordem de Cristo* (Lisbonne 1916; voir pp. 205-219, n. 2 de la p. 205), l'érudit portugais Vieira Guimarães a publié tout le passage relatif à El-Kšar du *Caderno das medições e avaliações das obras executadas em Alcácer, Ceuta, Tanger e Arzila* établi par Bastião Luís, secrétaire de l'architecte Boytac. Ce *Caderno* mentionne deux *couraças*, la *couraça nova* (p. 212) et la *couraça velha* (pp. 214-

¹ Ambrosio Huici Miranda, *Los Almohades en Portugal*, dans *Academia Portuguesa da História, Anais*, II Série, vol. 5, Lisbonne 1954, p. 16, et surtout *Las campañas de Ya'qūb al-Manšūr en 1190 y 1191*, *ibid.*, pp. 58-60.

216). Ces *couraças* ne figurent pas sur le plan reproduit par l'auteur (p. 205). Une étude attentive sur place permettrait peut-être de les retrouver avec l'aide du texte de Bastião Luís.

Quant au terme lui-même, son origine arabe est confirmée par M. Lévi-Provençal dans la note qu'il a bien voulu consacrer à mon travail (*Arabica*, II, 1955, p. 131): le mot était d'un usage courant en arabe hispanique sous la forme *qawraġa* et est attestée en particulier au XIV^e siècle par Ibn al-Jaṭīb et Ibn Jātima ¹. — ROBERT RICARD.

HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES ²

IX

Nº 83. MÁLAGA (ampliación) ³. — Tesorillo de *dinares* almorávides hallados en una finca propiedad de don Manuel Plaza Palacio. A unos diez pasos de la boca de la cueva llamada del Higuerón, dentro de un candil, en una grieta de las peñas se hallaron en 1953 seis *dinares* almorávides, de 'Alī ibn Yūsuf (500-537 = 1106-1142), en muy buen estado de conservación, excepto uno.

El lugar está a 17 kms. de Málaga, en la carretera de Almería; la cueva, en canteras de caliza, llamadas «Cantales». Ha sido objeto, desde tiempo, de exploraciones; hoy lo es, científicamente, por parte de don Manuel Plaza Palacio, quien ha facilitado las fotografías aquí reproducidas.

Ha sido dada una noticia periodística en *La Vanguardia Española* de Barcelona, 31 julio 1955, por don Antonio Gallardo, p. 10, crónica postal, sobre dicha cueva.

La clasificación de las piezas halladas es así, con referencias

¹ La *coracha* de Lérida doit être ajoutée à mon relevé, certainement incomplet, des *corachas* espagnoles (cf. *Sefarad*, XIV, 1954, p. 424).

² Véase AL-ANDALUS, XIX, p. 439.

³ Véase AL-ANDALUS, XVIII, p. 200.



1



2



3

1. Dinar de Fez, de 508. — 2 y 3. Dinares de Sevilla,
de 515.



4



5



6



4. Dinar de Sevilla, de 516. — 5. Id. de Murcia, de 512. — 6. Id. de 504, de ceca incierta.

a Vives Escudero, *Monedas de las dinastías árábigo-españolas*, de donde tomo la cronología, y a las dos láminas que acompañan.

Ceca de Fez: Un ejemplar del año 508, n° 1.570 de Vives, con sigla de acuñación en quinta línea del reverso (lám. 26, n° 1).

Ceca de Sevilla: Dos ejemplares del año 515, n° 1.655 de Vives (lám. 26, n°s 2 y 3), con siglas en quinta línea.

Un ejemplar del año 516, n° 1.657 de Vives (lám. 27, n° 4). Con sigla en quinta línea.

Ceca de Murcia: Un ejemplar del año 512, n° 1.633 de Vives (lám. 27, n° 5). Con sigla en quinta línea.

Ceca incierta: Un ejemplar del año 504? El lugar del nombre tópico está desgastado en la pieza. Con cuatro círculos en quinta línea.

Las fechas extremas ciertas son los años 508-516 = 1114-1122, dentro del reinado de °Alī ibn Yūsuf en al-Andalus; de doña Urraca en Castilla y León (1109-1126) y en Aragón de Alfonso I el Batallador (1104-1134).

Fueron cecas de °Alī: Játiva, Valencia, Siyilmāssa, Āgmāt, Nul, Nul-Lamta, Salé, Tremecén, Marruecos, Mequínez, Granada, Málaga, Algeciras, Ceuta, Almería, Córdoba, Fez, Sevilla y Murcia; las tres últimas representadas en el hallazgo.

Monedas almorávides han sido halladas en Montemor (Évora) — también de °Alī — (n° 16), Coves de Vinromá (n° 17), Valencia (n° 53), Almería (n° 56 dupl.) y Gibraleón (n° 58, recte 70) de estas crónicas de hallazgos.

El presente de Málaga enriquece la serie por las siglas de la quinta línea del reverso. — FELIPE MATEU Y LLOPIS.

ÍNDICE DE LUGARES ¹

- África, 26, 27.
 Āgmāt, 49.
 Al-Andalus, 26, 49.
 Alenquer, 47.
 Algeciras, 49.
 Alicante, 3; Museo Arqueológico provincial, 3, 5-8.
 Almería, 18, 48, 49.
 Amadorio, 3.
 Andalucía, 26.
 Aragón, 49.
 Argel, 19; Museo Stéphane Gsell, 20.
 Arzila, 47.
 Babilonia, 11.
 Bagdad, 10, 16.
 Barcelona, 48.
 Basora, 26.
 Berbería, 27.
 Berlín, 15.
 Bizancio, 29.
 Bragança, 46.
 Brescia: San Salvador, 24.
 Castilla, 42, 49.
 Ceuta, 47, 49.
 Chaves, 46.
 Constantinopla, 10.
 Córdoba, 49; Mezquita mayor, 24, 28.
 Coves de Vinromá, 49.
 Ctesifón, 16; Taq-i-Kisrà, 10, 11; Umm-as-Sa^ctir, 11.
 Damasco, 11, 13, 15.
 Dāmghān, 11, 14, 23.
 Djemila (*Cuicul*), 9.
 Darro, 32, 33, 40.
 Egipto, 17.
 El Cairo: mezquita de Ibn Tūlūn, 17, 18; Museo árabe, 17, 24.
 El Escorial: sala de las Batallas, 34.
 El-Kṣar (Alcácer) eṣ-Ṣeghīr, 47.
 España, 26.
 Eufrates, 9, 16.
 Fez, 49.
 Fustāt, 17.
 Gibraleón, 49.
 Granada, 31, 32, 35, 36, 39-41, 49; Alcazaba, 30, 32-35, 37, 39-43, 45, 46; Alhambra, 1, 29-32, 34, 38-46; aljibes, 30, 31, 36, 37, 42, 43; Aljibillo, 43; barrio de la Almanzora, 33, 40, 41; bosque (de la Alhambra), 35, 41, 43, 46; Caidero, 33; carmen de la Justicia, 37; Casa real, 34, 35.

¹ En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

42; Castillo Rojo, 32; Cielo bajo, 30, 31, 44, 46; Cuarto de Comares, 34; Cubo (de la Alhambra), 35, 36, 43; cuesta de los Gómez, 40; cuesta del Rey Chico, 33, 34; Mauror, 33; nave de los Gobernadores, 45; Palacio árabe, 31, 34-36, 40-42, 45, 46; Palacio de Carlos V, 30, 32, 42-44; Palacio de los Arrayanes, 44; paseo de los Mártires, 40; paseo de los Tristes, 33; patio y jardín de Machuca, 31, 34, 35, 45; plaza de los Aljibes, 1, 30-34, 39, 43-46; puente de los Barberos (*qanṭarat al-Haġġīmīn*), 33; puente del Aljibillo (*qanṭarat Ibn Rāšid*), 33; puerta de Bib-Alau-xar, 41; puerta de Bibalfache, 34; puerta de Guadix, 33; puerta de la Justicia, 33, 38; puerta de las Armas, 35, 40-42, 45; puerta de las Granadas, 41; puerta de Siete Suelos, 33; puerta del Pescado, 33; puerta del Vino, 32, 33, 36-38, 40, 43-45; puerta de Elvira, 34; puerta Real, 37, 38, 43, 45; torre de la Justicia, 36; torre de los Picos, 34; torre del Homenaje, 35, 41, 45; torre y puerta de la Tahona, 35, 41-43, 45; Torres Bermejas, 33; torres del Peñador y de Comares, 33.

Hira, 16.

Irán, 9, 10, 16, 17, 29.

‘Irāq, 16, 18, 19, 25-27.

Italia, 1.

Játiva, 49.

Jerusalén, 11.

Jericó, 14.

Jirbat al-Mafṣar, 14, 26, 29.

Jirbat al-Minya, 12.

Jordán, 12.

Kisk, 11.

Kūfa, 26.

La Cocosa, 8.

La Meca, 15.

León, 49.

Lisboa, 47.

Madīnat al-Zahrā', 27.

Magrib, 26.

Málaga, 48, 49.

Marsā Farrūj, 26.

Marruecos, 47, 49.

Mašatta, 15.

Medina, 15.

Medina Elvira, 25, 29.

Mediterráneo, 3, 19.

Mértola, 47.

Mešhed-i-Misrian, 17.

Mesopotamia, 9, 10, 16, 27.

Montemor (Évora), 47, 49.

Muerto (mar), 14, 29.

Murcia, 49.

Nayin, 17.

Nisapur, 17.

Nueva York: Museo Metropolitano, 17.

Nul, 49.

Nul-Lamta, 49.

Orán, 19.

Outeiro (castillo de), 46.

Palmira, 13.

Península ibérica, 9.

Persia, 2, 9, 11, 17.

Portugal, 47.

Qaṣr al-Ḥayr (Ruṣāfa), 13, 14, 23.

Qaṣr-i-Shirin, 11.

Qaṣayr ‘Amra, 12.

Raqqā, 16; mezquita mayor, 16.

Roma, 29; Farnesina, 1; tumba de los Valerii y los Pancratii, 1.

Rusia, 15.

Salé, 49.

Samarra, 10, 16, 18, 19, 24, 27; mezquita mayor, 16; palacio de Balkuwārā, 16, 28; palacio de Yawšaq al-Jāqānī, 16.

Sedrata, 19-27.

Sevilla, 49.

Silves, 47.

Siria, 12, 14.

Siḡilmāssa, 49.

Sudán, 25.

Susa: *ribāt*, 26.

Tahārt (Tiaret), 19, 25, 26; alcazaba, 26, 27; *bāb al-Andalus*, 26.

Tánger, 47.

Tepe Hissar, 11.

Tetuán, 47.

Tiberíades (lago de), 12.

Tibur: Villa Adriana, 1.

Tigris, 10, 15, 16.

Toledo, 47.

Transcaspio, 17.

Transjordania, 15.

Tremecén, 49.

Turquimenistán, 17.

Valencia, 99.

Villajoyosa, 3, 5-9, 29; cerrillo de Torre de Abajo, 3, 6; partida de los Chauchelles, 3.

Vimioso, 46.

INDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

°Abd al-Rahmān III, 26, 27.

al-Ḥakam II, 24, 28.

al-Mu°tašim, 16.

al-Mutawakkil, 16.

al-Mu°tazz, 16.

°Ali ibn Yūsuf, 48, 49.

Allais (Melle. Y.), 9.

Bastião (Luis), 47, 48.

Belda (José), 4-6.

Bermúdez Pareja (José), 1, 46.

Blanchet (Paul), 20.

Boytac, 47.

Cendoya (Modesto), 31, 35.

Constante, 6.

Creswell, 16, 17.

Echeverría, 37.

Ford, 37.

Gallardo (Antonio), 48.

Gómez Moreno, 31.

González Simancas, 46, 47.

Herzfeld, 16, 18.

Hišām, 13, 15.

Houfnaglius, 40.

Huici Miranda (Ambrosio), 47.

Ibn al-Jaṭib, 48.

Ibn Jātima, 48.

Ibn Ṣagīr, 25.

Kühnel (Dr.), 16.

Lévi-Provençal, 48.

Marçais (G.), 10, 20, 22 y 26.

Mateu y Llopis (Felipe), 1, 49.

Mondéjar (Marqués de), 39.

Münzer, 38.

Plaza Palacio (Manuel), 48.

Ricard (Robert), 1, 48.

Romeu (Enrique), 7.

San Isidoro, 9.

Santos (Reynaldo dos), 47.

Serra Ráfols, 8.

Severo Alejandro, 6.

T. B. (L.), 1, 29.

Talbot Rice, 16.

Tarry, 20, 25.

Torres Balbás (Leopoldo), 31.

ʿUmar ibn Ḥafṣūn, 26.

Urraca (doña), 49.

Van Berchem (Melle.), 20.

Vieira Guimarães, 47.

Vives Escudero, 49.

Walid I, 12.

Walid II, 15.

Yūsuf I, 32-34, 40.



VARIEDADES

«DENTINA», NOMBRE DE MANJAR

ENTRE lo poco que conocemos de la lengua romance hablada en la España musulmana, y que por comodidad solemos llamar «mozárabe», los derivados del latín *dens*, *dentis* = 'diente' no son muchos. Simonet en su *Glosario* sólo registra *duntūl* o *dentol* = el 'dentón', pez conocido (palabra que figura en el Gl. de Leiden), y *duntāl* o *dental* = 'dental' del arado (palabra que aparece en el P. Alcalá). Ningún derivado consta en el *Glosario* que Asín sacó del botánico anónimo.

Ahora podemos añadir la voz *dintina* (variante popular: *dintila*), o sea *dentina*, con antigüedad nada menos que de la primera mitad del siglo IX. Esta palabra significa hoy únicamente, según el léxico académico, el 'marfil de los dientes'; pero en mozárabe tenía el valor de 'comida especial que se hacía cuando a un niño le salían los dientes'.

El texto que lo acredita figura en las *Ṭabaqāt al-naḥwīyyīn wa-l-lugawīyyīn* (Categorías de gramáticos y lexicógrafos) del gramático sevillano Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Zubaydī (m. 379 = 989), que escribió la obra a instancias del califa cordobés al-Ḥakam II, de cuyo hijo Hišām II fué preceptor. De esta obra sólo conocíamos un resumen publicado por Krenkow en la *Rivista degli Studi Orientali*, hasta que en el año 1954 la ha editado en el Cairo (imprensa Sāmī al-Jāniyī, 408 pp.) el erudito egipcio Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm sobre ms. de la Nūr 'Uṭmāniyya de Istanbul (otro, no utilizado, existe en el British Museum).

Lo curioso es que el pasaje que nos interesa aparece trunco, y por tanto ininteligible, en la edición cairota; pero ha podido ser restablecido gracias a la ciencia de nuestro colega 'Abd al-'Azīz Muḥam-

mad al-Ahwānī, el cual, en una reseña de la citada edición (apud *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, III-1, 1955, pp. 165-168), nos dice haber encontrado, completo y comentado, el pasaje en cuestión en el libro sobre «incorrecciones del vulgo» (*laḥn al-ʿamma*) de Ibn Hišām al Iṣḥābī al-Sabtī (segunda mitad del siglo XII: cf. *AL-ANDALUS*, XIX [1954], p. 484), y lo copia, tomándolo del ms. 46 del Escorial, f^o 52. Este segundo pasaje nos comprueba que la voz *dentina* seguía en uso durante el siglo XII.

Damos a continuación vertido al español el texto de Ibn Hišām, tal como lo edita Ahwānī, destacando en cursiva lo que es de al-Zubaydī:

«A la comida que se hace cuando le salen los dientes a los niños le llaman «*dintila*», con «*ele*»; pero lo correcto es «*dintina*», con «*ene*»; es palabra romance. Cuenta al-Zubaydī en el «Libro de las categorías de gramáticos y lexicógrafos» lo siguiente: *Me refirió un maestro que, cuando le salieron los dientes a un hijo del emir ʿAbd al-Raḥmān [II], hijo de al-Ḥaḳam [I], de quien Dios tenga misericordia [822-852], ordenó hacer el Emir lo mismo que suelen hacer las gentes cuando le salen los dientes a los niños, y que dijo a los visires: «De esto, que las gentes llaman en romance ‘dintīna’, ¿se cuenta algo entre los árabes?» Más de uno de los que en Córdoba tenían renombre de sabios fué interrogado, pero no pudieron dar ninguna noticia sobre la cuestión, hasta que al llegar ésta a conocimiento de [ʿAbd al-Malik] ibn Mujtār dijo: «Uno de mis maestros — y citó su nombre ¹ — me refirió que, según Abū Mūsā al-Harāwī, los árabes lo llaman «*sinniyya*» [de «*sinn*» = diente]». Añade al-Zubaydī: Este último nombre no lo he oído nunca, y no fué sino invento [de Ibn Mujtār] para quedar bien. Pero yo creo que esta postrera afirmación [de al-Zubaydī] es improcedente, porque la omnisciencia es inasequible, y uno llega adonde otro no ha llegado».*

Quedan sólo por estudiar — pero es terreno totalmente ajeno para mí — las raíces latinas de tal acepción de esta palabra. No figura, desde luego, en Ducange.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

¹ En la ed. Cairo: *Me refirió Ibn Ḥaršan que, según Abū Mūsā al-Harāwī, los árabes...*

LIBROS Y REVISTAS

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS. — *Filosofía*: Aristoteles latinus; Ibn Sīnā.

HISTORIA Y GEOGRAFÍA. — Goitein; Melvinger; Popper; The Fall of Constantinople; Ricard.

FILOLOGÍA Y LITERATURA. — Pellat.

ARTE Y ARQUEOLOGÍA. — Gómez-Moreno; Terrasse; Mayer; Creswell.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

FILOSOFÍA

ARISTOTELES LATINUS. Codices descripsit Georgius Lacombe in societatem operis adsumptis A. Birkenmajer, M. Dulong, Aet. Franceschini. Pars Prior. Roma. La libreria dello Stato, 1939... Pars Posterior, Cambridge 1955 (Supplementis indicibusque instruxit L. Minio-Paluello). — Union Académique Internationale; Corpus philosophorum Medii Aevi Academicarum consociatarum auspiciis et consilio editum.

Como fruto y resultado de un ingente trabajo de investigación científica, tenemos ya los dos volúmenes o partes del *Aristoteles latinus*, verdadero monumento a Aristóteles y a los que le siguieron, base segura en que debe apoyarse toda investigación histórica futura, arsenal copioso donde la filosofía encontrará su verdadera historia y su vivificadora influencia, y el preciso camino que debe seguir para

no perecer extraviada en áridos y escabrosos desiertos. Aquí, en la revista AL-ANDALUS, no debemos extendernos mucho en recordar la formación de esa sociedad de investigadores que la elaboraron y cuáles fueran sus intenciones y propósitos (pp. 5-20), ni la selecta bibliografía reunida por A. Pelzer (pp. 21-38), ni la práctica distribución de las obras catalogadas (pp. 39-42), ni la razonada historia de las traducciones, fruto de todo el trabajo, con la excelente presentación de *specimens* bien escogidos (pp. 43-233). Al principio de la segunda parte o volumen se suple respecto de todas esas cosas lo que ahora en la primera parte aparecía deficiente.

Ambas partes van recorriendo los códices por todas las naciones que poseen repartida esa gran herencia científica. 2.012 son los manuscritos reseñados, 81 de los cuales están en España. La descripción de los manuscritos es suficiente y para el fin propuesto muy acertada y clara. La recensión misma de las obras de cada códice está dispuesta tipográficamente de modo muy práctico.

En la revista AL-ANDALUS, prescindiendo de lo mucho que se debe alabar esa inmensa labor científica, debemos naturalmente concretarnos a la parte arábica.

La historia de las traducciones de los comentarios y obras de Averroes está muy bien trazada en la 'Praefatio' de la primera parte (pp. 100-111). De las 31 obras del Comentador traducidas en la Edad Media tendrá el lector una noticia perfecta, a la que científicamente puede muy bien atenerse, sólo que el comentario que llama medio al cuarto libro de los *Metereológicos* (p. 106) es tan sólo uno de los *Yawāmi'* como aparece en el ms. madrileño 5.008 y se refiere a todos los cuatro libros de los *Metereológicos*. Los *specimens* (pp. 207-233) son espléndidos y verdaderamente contienen una acertadísima ilustración. Los extensos índices que se hallan al fin de la segunda parte (pp. 1.283-1.361) sirven para recorrer todos los manuscritos reseñados. Pero no debe contentarse el lector con buscar solamente el nombre de Averroes, sino que además debe buscar el título de la obra de que se trata. Así, v. gr., para el *De anima* encontrará unos 60 manuscritos (p. 1.288), abundante material para quien se proponga hacer una edición crítica de dicha obra. No parece que respecto de Averroes pueda exigirse más en un tratado de la naturaleza del *Aristoteles latinus*.

La historia de las traducciones de Avicena no mereció a nuestros investigadores en su 'Praefatio' una indicación detallada como la que de Averroes hemos visto. Y es que en Avicena no hay propiamente un texto aristotélico. Sin embargo, encontramos reseñados una gran parte de los códices avicenianos, aun los que contienen el 'De diluviis', obra que no debe considerarse como pseudo-aviceniana (cf. AL-ANDALUS, XIV [1949], 305 ss.), pues es muy auténtica. Mediante los índices (pp. 1.292-1.293) de que antes hicimos mención, se puede formar una historia de las traducciones de Avicena muy parecida a la que ya vimos de Averroes.

Lo que pasa con Avicena ocurre igualmente con al-Fārābī, cuyos manuscritos latinos medievales también hallamos mencionados (cf. p. 1.285). Tampoco al-Kindī ha sido olvidado, sino que por el contrario lo vemos muy bien representado (cf. p. 1.286). Los *Maqāsid* de Algazel, por lo mismo que presentan en compendio casi todo lo que en al-Fārābī e Ibn Sīnā se halla, estuvieron en continuo uso entre los Escolásticos, y no es extraño que se conserven en un gran número de códices con la traducción latina de Gundisalvo (cf. p. 1.286).

No hay por qué dar aquí más detalles sobre otros escritores árabes, algunos de los cuales no son precisamente filósofos. Toda la historia de la filosofía árabe, en cuanto relacionada con la Escolástica y conocida de los latinos, halla en esta obra la representación que merecía.

A la labor positiva de los redactores debemos tributar los más sinceros y calurosos aplausos. Ellos en su modestia comienzan pidiendo indulgencia por los errores y omisiones. Algunos hemos indicado. Pero hicieron bien en no arredrarse por tales deficiencias. Ese vano temor hubiera privado al mundo de una obra que ha de ser de las más fecundas y beneméritas en la Historia de la Filosofía. — Manuel Alonso Alonso, S. I.

IBN SĪNĀ, *Al-Shifā'*. *La Logique. VIII-Rhétorique (Al-Khaṭābah)*. Préface et revision par le Dr. Ibrahim Madkour. Texte établi par le Dr. Mohamed Selim Salem... a l'occasion du Millénaire d'Avicenne, Le Caire 1954.

La publicación del *Šifā'* de Ibn Sīnā, felizmente iniciada con ocasión del milenario (cf. AL-ANDALUS, vol. XVIII, p. 234), exige naturalmente la colaboración de varios eruditos que con sus esfuerzos coordinados presten ayuda a tan benemérita empresa. El Dr. Salim Sālīm era uno de los bien preparados para llevar a feliz término la parte escogida. Conocedor del griego y de la literatura griega (cf. páginas 11-23), ha encontrado en ello buena ayuda para responder acertadamente a las difíciles preguntas que una obra basada en las ideas de la griega de Aristóteles forzosamente había de presentar al editor que intentara presentar críticamente tal obra árabe. Conocida cosa es que sobre la *Retórica* compuso Ibn Sīnā dos obras, igualmente orientadas ambas a formar parte de la Lógica como rama secundaria suya. No se analizan ahí trozos escogidos de amena literatura, ni se trata en ellas de crítica literaria, sino de las reglas que el filósofo debe tener en cuenta.

Ya en 1950 editó el Dr. Salim Sālīm la primera de esas dos obras con el título *Fī ma'ānī Kitāb Riṭūriqā Ibn Sīnā: Kitāb al-maǧmū'* (Cairo 1950, pp. 15-76). Con tan buena preparación emprendió la edición crítica de la *Retórica* contenida en la primera colección del *Šifā'*. Para llevarla a cabo con toda satisfacción y exactitud han servido nueve o diez manuscritos (cf. pp. 24-30), entre ellos el muy notable del India Office (Londres), que a mí me es conocido (cf. pp. 28 s.). Naturalmente, difieren mucho en valor estos manuscritos; pero una sana crítica ha permitido al editor desechar lo espurio (advirtiéndolo en el aparato crítico) y quedarse con las lecturas que deben aceptarse. La presentación misma del resultado en el texto y aparato crítico es magnífica, y se encuentra a la altura de la ciencia moderna en esta clase de trabajos, cuya redacción e impresión son por sí mismas difíciles y costosas.

Felicitemos, pues, al editor, y sentimos singular complacencia al ver cómo van apareciendo una serie de estudios y trabajos que hacen revivir los más notables monumentos del legado científico del Islam.

El Dr. Ibrahim Madkour puede sentirse satisfecho de presentar y revisar estas obras. La actual edición, además del índice general, con el capitulado de la obra aviceniana, nos da al fin otros dos índices: el de nombres propios que en su obra ofrece Ibn Sīnā, y el de palabras más o menos técnicas que podrán servir para ir formando el deseado diccionario árabe de términos filosóficos. Por dichas razones es, pues, benemérita la presente edición. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

GOITEIN, S. D., *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, New York, Schocken Books Inc., 1955; xiv + 258 pp.

Muchas veces, al leer un periódico o una revista, sabemos de antemano que reflejan el punto de vista de un partido. Lo mismo ocurre con algunos libros. Pero de los que llamamos científicos nos hallamos inclinados siempre a creer que son objetivos, o que deben serlo. Es una ilusión: la objetividad rara vez se da en los libros, bien porque no se busque, bien porque sea imposible alcanzarla. Y no hay mal en ello. Basta despojarse de esa ilusión positivista, y no buscar en los libros la objetividad que raramente pueden darnos. Ya es mucho si nos dan el punto de vista del autor, con claridad, con cortesía, con buena voluntad y con amplia y actual información.

En el candente y espinosísimo problema de las relaciones históricas y actuales entre árabes y judíos, es imposible la objetividad aun para los espectadores, y cuánto más para los actores del drama. Para ser absolutamente imparcial habría que ser habitante de otro planeta. No podríamos, pues, pedir al autor de este libro que lo sea. Y lo que podemos exigir de él — dadas sus circunstancias y su eminente condición de hombre de ciencia — nos lo da con creces. Sus páginas son interesantes, amenas, penetrantes y llenas de noticias. El carácter vulgarizador (el libro no tiene una sola nota) no lesiona jamás la seriedad. El tono es sumamente moderado y, en ocasiones, perfectamente justo. Citemos como ejemplo — que no es quizá de los más significativos — esta afirmación de la p. 91: «Si se comparan las bien informadas exposiciones de los sabios musulmanes, sobre las sectas ju-

días con las fábulas ridículas y completamente infundadas de los etnólogos griegos o de los historiadores romanos, se ve hasta qué punto superaron los árabes a los antiguos en la descripción de las creencias de los pueblos extranjeros». Ejemplos así podrían multiplicarse.

El libro es una exposición casi completa de la historia del judaísmo, y completa en punto a sus estrechas conexiones primero con los pueblos llamados semitas y luego con los árabes. Tras un planteamiento del tema (c. 1), estudia el autor lo que hay de verdad, a su juicio, en la comunidad de orígenes entre los árabes e Israel (c. 2) y por qué los destinos de ambos pueblos han diferido tanto (c. 3). El capítulo 4 analiza el influjo de la tradición judía en el Islam, y el 5 la situación legal de los judíos dentro del Estado musulmán. En el 6 nos asomamos a la transformación económica de los judíos en tiempos islámicos: el paso de Israel de ser un pueblo agrícola a ser un gran poder económico; «revolución burguesa» que empieza en el siglo IX, encuentra su apogeo en las centurias X a XIII, y puede encontrar un curioso símbolo en el judío que adquirió de los árabes el Coloso de Rodas para venderlo como bronce (p. 101). El c. 7 estudia la simbiosis cultural arabo-judía de los buenos tiempos, en todos sus aspectos espirituales, que quizá culminan en la gran poesía sagrada hebraico-española. Por último, el 8 pasa revista a los más agudos problemas actuales. Cierran el libro una bibliografía escogida, unas útiles tablas cronológicas y un copioso índice general.

La aportación personal del autor queda patente a menudo no sólo en la sistematización de los datos ajenos, sino en el beneficio de minas que como muy pocos conoce: los fondos de la Geniza (cf. AL-ANDALUS, XX [1955], pp. 234-35) y las informaciones de las comunidades judías del Yemen, hoy trasladadas a Israel, y que Goitein exploró en uno y otro lugar.

Evidentemente, los árabes no suscribirían las conclusiones de este libro, ni nosotros tampoco aprobaríamos muchas. Pero esto es cuestión de punto de vista. Lo que es indudable es el tono cortés y medurado de estas páginas, en las que a veces asoma incluso un humor de buena ley sobre las propias cosas judías. Baste como ejemplo (pp. 171-172) la observación sobre el «año del vuelo» de los judíos de Bagdad. Esta comunidad, a principios del siglo XII, alucinada por un Mesías, vendió sus bienes y esperó en vano ser milagrosa-

mente transportada por el aire a Palestina, convirtiéndose en la burla del mundo y haciendo de ese año famoso un hito cronológico. Pues bien: en 1950, la mayoría de los israelitas bagdadíes fueron trasladados por vía aérea a Israel. — *Emilio García Gómez.*

MELVINGER, Arne, *Les premières incursions des Vikings en Occident d'après les sources arabes* [tesis doctoral]; Uppsala 1955, Almqvist & Wiksells Boktryckeri Ab; 206 pp.

Desde la monografía de Dozy, *Les Normands en Espagne* (en *Rech.* ³, II, pp. 250-371), el estado de nuestros conocimientos sobre las incursiones de los Vikingos en España apenas había cambiado, como puede verse en Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, pp. 218-225. Según lo hasta ahora vigente, la primera incursión fué la famosa de 844, en tiempos de 'Abd al-Rahmān II, cuando los invasores se apoderaron de Sevilla. El autor de la presente tesis adelanta notablemente la aparición de los Vikingos en las costas meridionales — atlánticas y mediterráneas — de Francia, en las de España y en las de Marruecos, basándose en los siguientes hechos:

1º La *Crónica mozárabe de 754* dice que, hacia 750, durante una gran hambre, ciertos «habitadores Angeli» devastaron España. ¿No serían Vikingos?

2º En una lucha contra los Árabes, el año 795, Alfonso II el Casto, según Ibn al-Aṭīr e Ibn 'Idārī (que dependen evidentemente de una fuente antigua), recurrió a la ayuda de los Vascones y de otro pueblo de *Maḡūs*, limítrofes. (La misma noticia, sin mención expresa de los *Maḡūs*, se halla en Nuwayrī, Ibn al-Jaṭīb, Ibn Jaldūn y Maqqarī). Hasta ahora, en estos pasajes, los historiadores no han explicado *Maḡūs* por Vikingos, sino por «paganos». Ahora bien: si no eran Vascones y si no podían ser Aquitanos, ¿no serían Vikingos infiltrados en Gascuña hacia 790?

3º El año 793, según Ibn 'Idārī, Hišām I sitió Gerona y amenazó un país de *Maḡūs* (Ibn al-Aṭīr da la misma noticia sin este nombre). ¿No serían tropas germanas no cristianas, o Vikingos internados tal vez por el río Têt, aprovechándose de la terrible desolación de Septimania en la segunda mitad del siglo VIII?

4º Las hipótesis formuladas en los dos números anteriores

darían historicidad al relato — tenido hasta ahora por legendario — del monje de Saint-Gall, según el cual Carlomagno, mientras almorzaba en un puerto de la Narbonense, vió pasar unos barcos vikingos, y como las gentes supusiesen eran comerciantes judíos, africanos o británicos, el Emperador corrigió: «No están cargados esos barcos de mercancías, sino llenos de los más peligrosos guerreros».

5° Por lo que hace a Marruecos, de unos pasajes paralelos de Bakrī e Ibn ʿIdārī (procedentes seguramente de Warrāq) — sobre unos Vikingos que desentierran una cantidad de mijo — resultaría que los *Mağūs* estuvieron en Arzila bastante antes de 828. Y por lo que toca al saco de Nakūr, el autor, tras larga discusión, prefiere la fecha de Ibn Jaldūn, o sea 144 = 761-2, y desecha las otras fechas: 230 = 844 (Ibn al-Qūṭīyya), 245 = 859 (Ibn al-Aṭīr), y 244 = 858/9 (Bakrī e Ibn ʿIdārī), que es — esta última — la que, apoyada por Dozy y Lévi-Provençal, venía siendo tenida por auténtica.

Como se ve, las modificaciones son lo bastante importantes para merecer la atención de los especialistas interesados, cuya opinión esperamos ¹. Por lo demás, el libro está perfectamente estructurado y documentado. Los lectores familiarizados con la bibliografía española del Islam occidental encontrarán algún ligerísimo error de detalle o juzgarán ociosas o vagas algunas digresiones historiográficas; pero

¹ P. S. — Después de escritas estas líneas, ha aparecido en *Arabica*, II-3 [1955], pp. 361-362, una reseña del libro por E. Lévi-Provençal. El gran historiador francés, aunque emite un juicio en general benévolo, observa: 1°, que Melvinger no ha tenido en cuenta la distinción entre *Mağūs* (= 'paganos' en oposición a las 'gentes del Libro') y *Urdumaniyyūn* (= lit. 'normandos', es decir 'vikings'); 2°, que el término *Mağūs* se aplica a gentes que nada tienen que ver con los Vikingos (ocupantes del emplazamiento de Fez antes de la fundación de esta ciudad; tribus del Sur de los Pirineos); 3°, que sobre la cronología de Šālihīs e Idrīsīs hubiera Melvinger debido consultar la parte africana, todavía inédita, del *Aʿmāl al-aʿlām* de Ibn al-Jaṭīb; y 4°, que muchos datos nuevos sobre los Vikingos se encuentran en el tomo I, aún inédito, del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, fuente — por otra parte — de los relatos posteriores. — De estas observaciones, la primera es interesante, y Melvinger, en efecto, hubiera debido haberla tenido en cuenta, aunque es evidente que el término *Mağūs* se ha aplicado también a los Vikingos, llamados otras veces más precisamente *Urdumāniyyūn*. La segunda observación es importante en lo que afecta a los ocupantes del que luego fué emplazamiento de Fez. En cuanto a las tribus subpirenaicas, quizá la interpretación puede ser más elástica y más acorde con la tesis de Melvinger.

seguramente todo el mundo leerá con interés los datos referentes al Marruecos de la alta Edad Media y las páginas en que, acaso por primera vez, se estudian sobre los textos las razones que hicieron aplicable a los Vikingos el término *Mağūs*, reservado en su origen a los magos zoroastras. — *Emilio García Gómez*.

POPPER, William, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans: 1382-1468 A. D.* Systematic notes to Ibn Taghrī Birdī's *Chronicles of Egypt*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1955; x + 120 pp., 26 cms.

Como anuncia el subtítulo y se especifica en el prefacio, se trata de una serie de notas a la *Crónica* de Taghrī Birdī, de la que el mismo autor ha publicado ya dos tomos en versión inglesa, reunidas someramente por materias.

La base de tales notas, como se declara en primer lugar, es la conocida obra de al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ al-Aʿṣā* (Cairo 1913-1919, 14 volúmenes), habiéndose utilizado también la *Zubdat kaṣf al-mamālīk* de Jalil al-Zāhirī, así como las notas agregadas a las ediciones árabes de la obra original.

Empieza con una Introducción, que viene a ser una breve síntesis de la Historia de Egipto desde su conquista por los ejércitos musulmanes hasta el establecimiento de los sultanes Mamelucos, y una exposición del estado de ese país durante la dominación de éstos.

En la parte primera, consagrada a la geografía, son de destacar las páginas dedicadas a la descripción del Cairo en aquella época, así como también las que nos pintan las vías de comunicación, no sólo ya de Egipto, sino también de Siria y Líbano, con referencias de las «estaciones de posta», yendo seguida esta sección de 22 mapas, algunos de ellos dobles, que aclaran perfectamente en forma gráfica las anteriores reseñas.

En la parte segunda se estudia el «gobierno», es decir, los diferentes funcionarios y colaboradores del poder absoluto del Sultán, principalmente los que tenían mando militar («men of sword», los *aṣḥāb al-sayf* de los tratadistas árabes), pero dedicando también su atención a los funcionarios meramente administrativos y a los «judiciales» («men of pen», o sea, los *aṣḥāb al-qalam*) y acabando con

los jefes de la organización provincial o local (Siria: su capital y sus distritos). Unos magníficos índices alfabéticos de las palabras técnicas, inglesas y árabes, por separado, sirven de perfectos guías para esta sección.

Viene a resultar, según vemos, esta obrita, tanto una colección de notas que añadir a la *Crónica* de Tagrī Birdī, como un resumen o índice general de las cuestiones de geografía y de los asuntos administrativos del imperio de los Mamelucos Burýies o Circasianos. — *Enrique Perpiñá.*

The Fall of Constantinople, A Symposium held at the School of Oriental and African Studies, 29 May 1953. School of Oriental and African Studies, University of London, 1955; 44 pp.

La Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres celebró el 29 de mayo de 1953, bajo la presidencia de C. H. Philips, una festividad en que conmemoró el 500 aniversario de la caída de Constantinopla. Cinco especialistas abordaron el tema, cada uno desde su peculiar punto de vista, en cinco breves y jugosos discursos, cuyos textos componen el bello folleto.

Steven Runciman, el conocido y excelente historiador de las Cruzadas, habló desde el punto de vista bizantinista. La caída de Constantinopla señala el acabamiento definitivo del Imperio Romano; pero Bizancio estaba prácticamente muerto desde la cuarta Cruzada, cuando el establecimiento del Imperio Latino en 1204, hasta el punto de que muchos griegos casi preferían caer bajo el dominio turco para salvaguardar su unidad moral, aunque perdieran la independencia política. De hecho Istanbul sustituyó en política a la gran Bizancio. Lo que sí falleció en 1453, fué la maravillosa cultura bizantina, a la que tanto debe la Humanidad.

Bernard Lewis representó el punto de vista árabe. De los dos grandes poderes con que se topó el Islam naciente, Persia cayó en seguida; pero Bizancio se convirtió en el gran enemigo, y su territorio fué la *dār al-ḥarb* por antonomasia, el teatro del *ḡibād* o guerra santa. Constantinopla, al resistir tantos ataques, fué más eficaz que Poitiers en la defensa de Europa. Figura la gran ciudad en multitud de *ḥadīths* islámicos, piadosos o apocalípticos, y, a la postre, no pudo

ser tomada por los árabes. La empresa quedaba reservada para otro pueblo: los Turcos islamizados.

R. R. Betts enfocó el asunto desde el ángulo de la Europa central y sudoriental. La caída de Constantinopla, la ciudad sagrada, intacta e inviolable, fué una sorpresa moral para el Oriente europeo, aunque muchos de sus vecinos eslavos la deseaban y aun colaboraron en ella. Desde el punto de vista material, político y estratégico, su efecto no fué considerable: los reinos eslavos siguieron su previsible trayectoria y el descubrimiento de América había de arrebatarse a Constantinopla su papel de emporio comercial. Más graves fueron las consecuencias culturales, pero no en el sentido que suele afirmarse (pues la unidad moral griega casi se reforzó, en vez de perderse), sino en otro menos subrayado, a saber: el trasplante de la idea imperial de Constantinopla a Moscú.

El punto de vista italiano fué el tema de N. Rubinstein. La caída de Constantinopla sembró la consternación en Italia; pero los Estados italianos apenas se cuidaron más que de no perder sus intereses en Levante, tratando de conciliarse a los turcos. Estos Estados no creían en la derrota bizantina, participaron poco en la defensa y, por la desunión y rivalidad que había entre ellos, no contrarrestaron la acción turca y se limitaron a defender en lo posible las posiciones y ventajas de que cada uno disfrutaba.

Por último, Paul Wittek resumió el punto de vista turco. Cien mil otomanos bien adiestrados y entusiasmados con llevar a cabo un anhelo secular, se encontraron con unos ocho mil bizantinos, que defendieron heroicamente una metrópoli arruinada y despoblada, en la que los invasores se ensañaron. La lucha — militar y política — había sido larga; el Imperio bizantino estaba exangüe, y la unión con Roma disgustaba a los griegos. El genio de Muḥammad II decidió la partida. El Sultán se afirmó, alejó a la vieja aristocracia, tomó a su servicio a renegados y se convirtió en un autócrata semidivino. Constantinopla — con Santa Sofía intacta y sus murallas reparadas — volvió a ser una gran ciudad: Istanbul. El año 1453, más que el fin de la Roma de Oriente, que había muerto hacía mucho, representa el nacimiento de un imperio que durante siglos había de regir los destinos de buena parte de Asia y Europa.

En resumen — concluye el prologuista del interesante folleto y

presidente de la reunión —, todos los oradores se hallaron bastante conformes en que la significación histórica del gran acontecimiento ha sido por lo común exagerada. Queda aparte, no obstante, su señero valor de símbolo. — *Emilio García Gómez.*

RICARD, Robert, *Études sur l'histoire des portugais au Maroc*. Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra 1955, 500 pp.

La Universidad de Coimbra ha tenido la excelente idea de recoger en un volumen los estudios que desde hace años viene publicando el señor Ricard en diferentes revistas, anales, etc., sobre las expediciones, contactos y ocupación por los portugueses de varias ciudades y lugares de la costa marroquí. Interesan tanto a la historia política como a la económica de Portugal, Andalucía occidental y Marruecos, y revelan aspectos insospechados de la expansión de los dos reinos peninsulares a fines del siglo XV y en el siguiente. Excusado es decir, sobre todo a los que siguen las publicaciones del señor Ricard, la solidez de su erudición. — *L. T. B.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

PELLAT, Charles, *Le Kitāb at-tarbī^c wa-t-tadwīr de Ġāḥiẓ*. Texte arabe avec une introduction, un glosaire, une table de fréquence et un index; Institut Français de Damas, Damas 1955, ٢٢. + xxviii + 46 pp.

Dentro de los estudios yāḥiẓianos que el prof. Pellat está llevando a cabo con tanto éxito como inigualable actividad, le ha tocado ahora el turno al *Kitāb al-tarbī^c wa-l-tadwīr*. Bajo este título, probablemente postizo y poco coherente con la materia, se esconde una epístola enderezada a un viejo personaje, llamado Aḥmad b. °Abd al-Wahhāb, inclinado al šī'ismo, que vivió en la compañía del visir Ibn al-Zayyāt y residía a la sazón en Meca. Tras de ridiculizarlo con gracia y saña, el libro es una especie de simple inventario de cuestiones difíciles: folklóricas, mitológicas, históricas, religiosas, geográficas, etc. Aunque tiene interés literario, como toda la producción de

Yāhiz, lo tiene mucho mayor en el campo de la historia de las ideas, asunto que el prof. Pellat se propone tratar posteriormente.

Esta cuidadosa edición mejora notablemente, como es lógico, la de los *Tria opuscula* (Leide 1903) del benemérito Van Vloten, terminada y publicada por De Goeje, y las tres orientales posteriores en ella basadas. Hay que tener en cuenta que se trata de una obra difícilísima, cuajada de alusiones y de nombres propios, corrompida y muy alterada. Al margen del texto de Pellat una línea continua señala los pasajes que constituyen el nervio esencial de la obra, mientras una línea de puntos marca las interpolaciones indudables, y la ausencia de toda línea indica que el texto no es sospechoso, pero que no es esencial.

Todo esto sería ya bastante; pero el prof. Pellat ha hecho mucho más, ya que al texto acompaña — a más de la excelente introducción y la bibliografía — un glosario de todas las palabras por orden alfabético, una lista por orden de frecuencia de las palabras que salen más de tres veces, y un índice alfabético europeo de nombres propios transcritos. Todos estos refinamientos son nuevos, que sepamos, en la edición de un texto puramente literario y señalan una evidente mejora en la presentación y comprensión de los clásicos árabes. Tanto el glosario como el índice de nombres propios son una utilísima mina de excelente, amplia y segura erudición.

La obra honra, al mismo tiempo, al autor, al Instituto Francés de Damasco, que la ha editado con esmero, y a la ciencia orientalista francesa, cuyo progreso la ha hecho posible. — *Emilio García Gómez.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

GÓMEZ-MORENO, Manuel, *El arte árabe español hasta los Almohades, Arte mozárabe*. «Ars Hispaniae», volumen tercero, Madrid 1951, 421 pp. y 483 grab.

He aquí una obra esperada impacientemente desde hace varios años, en la que el maestro señero de la arqueología hispanomusulmana y de otras muchas y varias disciplinas expone en forma muy

condensada su enorme saber sobre aquélla. Grande es el material inédito que da a conocer por primera vez. Nuevos y muy personales puntos de vista avaloran esta publicación, resumen de los estudios y experiencia de una larga y fecunda vida. En su cátedra universitaria, en múltiples cursos y conferencias, en conversaciones, don Manuel Gómez-Moreno ha difundido generosamente su gran saber. Con sólida formación científica y admirable sentido intuitivo, pudo iniciar en nuestro país el análisis preciso y detallado en los estudios de historia artística, frente a las vaguedades, envueltas en profusa y afectada prosa, de casi todos sus antecesores.

El señor Gómez-Moreno sigue en la exposición un orden cronológico, hasta donde ello es posible. Tras un sugestivo preámbulo, rico en ingeniosas interpretaciones muy personales, comienza estudiando la arquitectura del emirato, es decir, la de los siglos VIII y IX, en la gran mezquita y el alminar de San Juan, en Córdoba ambos, en la alcazaba de Mérida y en los supuestos restos de la mezquita de Tudela. El extenso capítulo siguiente está consagrado a la arquitectura califal cordobesa, y en él se exaltan con justicia los valores artísticos de lo descubierto en Madīnat al-Zahrā' — faltaba, hasta ahora, un preciso y detenido estudio de sus ruinas — y de la ampliación de al-Hakam II en la mezquita de Córdoba, resaltando lo que ambas obras representan por su grandeza monumental y su belleza en la Europa del siglo X.

En los capítulos a continuación se describen varios edificios que representan la expansión cordobesa: Medina Elvira, los puentes de Pinos y de Guadalajara, la alcazaba y torre de San José en Granada y algunas fortalezas. Los capítulos consagrados al estudio de los «mármoles califales» y las «repercusiones andaluzas en Oriente», son de los que mayores novedades ofrecen.

Sigue el estudio de «la arquitectura bajo los taifas». Al ser imposible su estudio cronológico, sin interés además por el breve tiempo que comprende, se atiene el autor a una clasificación geográfica, según los centros de Toledo, Zaragoza, Málaga, Granada, Almería y Palma de Mallorca. Al deseo de seguir la evolución artística en cada una de ellas sin solución de continuidad, responde, sin duda, que en la primera de esas ciudades se incluyan bajo el epígrafe de la arquitectura de los reinos surgidos en el siglo XI, a la disolución del

califato cordobés, la mezquita, más tarde iglesia, del Cristo de la Luz, obra de época califal, y la mezquita de las Tornerías, edificio arcaizante, construido probablemente en el siglo XII, mudéjar por tanto. También por el mismo criterio geográfico, tras la descripción de los restos del siglo XI en la Alcazaba malagueña, se alude a las fortalezas del anterior en Marbella y Tarifa.

Al lado de los anteriores capítulos parecerá algo breve el dedicado a «la arquitectura bajo los almorávides», en el que se describen las ruinas de Monteagudo y varias obras de Sicilia y Marruecos. Entre estas últimas inclúyese el alminar de la Kutubiyya, atribución que puede justificarse por la continuidad artística a través de los cambios de dinastía, pero que alcanzará pocas adhesiones, lo mismo que la atribución al siglo IX de los modillones y restos de la supuesta mezquita de Tudela.

A las artes suntuarias concede el señor Gómez-Moreno merecida extensión, en un capítulo de los más sugestivos de su obra y que tan sólo él era capaz de escribir. Las páginas finales están consagradas al arte mozárabe. En ellas figuran pocas novedades, puesto que a historiar ese original ciclo artístico, casi desconocido hasta entonces, consagró el señor Gómez-Moreno un libro magistral, tan sólidamente construido que en los treinta y seis años transcurridos desde su publicación no ha admitido rectificaciones y apenas si ha necesitado complementos en la nueva redacción del mismo autor.

La ilustración, muy profusa, es casi toda excelente. Con el texto dará a conocer de manera perfecta uno de los ciclos artísticos más gloriosos e ignorados de nuestra Historia. — L. T. B.

TERRASSE, Henri, *L'art de l'empire almoravide: ses sources et son évolution*. *Studia Islamica*, fasc. III^o, Paris 1955, pp. 25-34 y VIII láminas plegadas.

Estudios y hallazgos recientes permiten conocer hoy el arte de los Almorávides mucho mejor que hace algunos años. Esos beréberes del desierto puede afirmarse que carecían de tradiciones arquitectónicas y decorativas capaces de formar el cimiento de un arte dinástico e imperial.

La evolución del arte almorávid se realizó en dos períodos bien

distintos, correspondientes a los dos primeros monarcas. Yūsuf ben Tāšufīn realizó sobre todo una obra militar y política. En sus fortalezas y santuarios (mezquitas mayores de Tremecén y de Alger) se combinaron formas y técnicas andaluzas con tradiciones africanas, procedentes con frecuencia de Ifríqiya.

En el reinado de su hijo y sucesor ʿAlī ben Yūsuf el arte de la Península conquistó el Magrib. Importación hispánica juzga el señor Terrasse los muros de tapias de argamasa. También en lo poco que conocemos de arquitectura civil la inspiración andaluza parece segura.

Las obras maestras del arte almorávid hay que buscarlas en la arquitectura religiosa, en la magnífica *qubba* de la mezquita de ʿAlī ben Yūsuf en Marrākuš, obra maestra de la decoración hispanomusulmana y en la mezquita Qarawīyyīn de Fez, ampliada y en gran parte rehecha y lujosamente decorada de 1132 a 1142, en la que una reciente restauración de las bóvedas de mocárabes de la nave axial ha permitido comprobar la veracidad del relato de su ocultación en 1145, al ir a entrar ʿAbd al-Mu'mīn en la ciudad. Merced a los Almorávides, la tradición artística española se difundió por el Magrib.

Tal es, muy brevemente expuesto, el excelente resumen de tan buen conocedor del arte hispanomusulmán como es el señor Terrasse. — L. T. B.

MAYER, L. A., *Bibliography of Moslem Numismatics, India excepted*. Second, considerably enlarged edition. The Royal Asiatic Society, London 1954; ix pp. + 1 hoja + 283 pp., 25 cms.

Quince años después de la primera edición aparece esta segunda, en cuyo prefacio hace constar el autor que ha añadido no sólo los trabajos aparecidos hasta 1950, sino también otros antiguos, fruto de una meritísima y minuciosa labor de investigación, y que se han suprimido, en cambio, las citas de obras que guardan relación con «príncipes» no musulmanes, como, por ejemplo, Alfonso VIII de Castilla o los Normandos de Sicilia, aunque su historia y numismática tengan íntimos contactos con lo árabe. De gran interés es asimismo la innovación de mencionar las dinastías musulmanas estudiadas en cada trabajo.

Pero el mayor acierto de la obra de Mayer consiste en añadir a la reseña de libros que tratan de la materia en cuestión la de los artículos de revistas que versan sobre la misma, y no exclusivamente de las especializadas en ese tema o, más en general, las que se preocupan de los problemas del arabismo, sino también los de otras publicaciones periódicas ajenas a nuestra especialidad. Todavía más: como la lista bibliográfica, que comprende 2.092 títulos, abarca también libros de carácter general, pero en los que con más o menos amplitud se describen o mencionan piezas numismáticas, los informes suministrados pueden interesar, al mismo tiempo que al especialista, a todo investigador sobre materias afines, principalmente las finanzas, las relaciones mercantiles entre los diferentes países islámicos, las historias locales, etc.

De gran interés para nosotros es la parte correspondiente a España, tanto la que hace mención de las innumerables obras que se consagran o tocan el tema de la numismática de al-Andalus, como la que recoge la labor de los investigadores hispanos. No hemos de entrar en detalles. Baste reseñar que suman 101 los trabajos de numismáticos españoles recogidos, y que no podemos por menos de reconocer el esfuerzo del autor al ver incluidos en su lista notas como la correspondiente al n° 647: «Furgus, Julio. — Brevísimo estudio de Numismática árábica (in *Razón y Fe*, oct. 1905, t. XIII, pp. 199-206, ill)» y al 1.501: «Sánchez Jiménez, Joaquín. — Un donativo de monedas árabes al Museo de Albacete (in *Boletín de la Comisión de Monumentos de Albacete*, 1, 9 pp.)». Esta minuciosidad es digna del mayor elogio. — *Enrique Perpiñá Rodríguez.*

CRESWELL, K. A. C., *A Bibliography of Muslim Architecture in North Africa (excluding Egypt)*. Supplément à *Hespéris*, 1954, t. XLI. Paris, Librairie Larose, 1954, 65 pp.

Muy útil es esta bibliografía de la arquitectura musulmana del norte de África, excepto Egipto, redactada por el señor Creswell. Comprende 597 títulos y está dividida en una sección general y otra por ciudades. Incluye, como apéndice, la bibliografía de la arquitectura normando-musulmana de Sicilia.

Las principales omisiones notadas se refieren a la bibliografía es-

pañola. No son muchos los estudios consagrados entre nosotros a la arquitectura islámica norteafricana — la reducida zona de protectorado español de Marruecos no posee la riqueza monumental de la francesa —, pero aún parecen más escasos a juzgar por la bibliografía del señor Creswell. Entre las ciudades figura Tetuán, pero se prescinde de Xauen, Ceuta y Alcazarquivir. Desconoce la revista *África*, sin duda por su escasa difusión fuera del territorio nacional. Tampoco cita el volumen XII de la *Summa Artis*, *Arte islámico*, por José Pijoán (Madrid 1949), cuyo último capítulo está consagrado a «El arte marroquí» (pp. 583-596), ni los dos tomos del *Ars Hispaniae*, en los que los monumentos islámicos de Berbería tienen cumplida mención: el tercero, *El arte árabe español hasta los Almohades*, *Arte mozárabe*, por Manuel Gómez-Moreno (Madrid 1951), y el cuarto, *Arte almohade*, *Arte nazarí*, *Arte mudéjar* (Madrid 1949). Tampoco se incluyen en la bibliografía notas y artículos publicados en las páginas de la «Crónica arqueológica» de esta revista, que en aquélla deberían figurar, como los titulados: *La Mezquita mayor de Qayrawān* (AL-ANDALUS, III, 1935); *La Mezquita de al-Qarawiyīn de Fez y el aprovechamiento de elementos arquitectónicos califales* (AL-ANDALUS, III, 1935); *Aportaciones del arte de Ifrīqiya al musulmán español de los siglos X y XI* (III, 1935); *Las cúpulas de las más importantes mezquitas españolas y tunecinas de los siglos IX y X* (AL-ANDALUS, IV, 1936-1939); *La Qubba Barūdiyyīn à Marrākuš* (AL-ANDALUS, XIII, 1948).

Con amplio criterio, el señor Creswell incluye en su bibliografía la obra de Mármol Carvajal, *Primera parte de la descripción general de África*, de la que se acaba de publicar una excelente edición litografiada. No figura, en cambio, la de León el Africano, anterior y fuente principal de la de Mármol. De los Viajes de Alí Bey no se cita ninguna edición española. — L. T. B.

ANÁLISIS DE REVISTAS

Arabica, tome II, fasc. 2, mai 1955, y fasc. 3, septembre 1955.

Fascículo 2. — Interesan a nuestros estudios: R. Brunschvig, *Sur la doctrine du Mabdi Ibn Tūmart*, páginas dignas de su ilustre autor; S. M. Stern, *Two Anthologies of «Muwašṣaḥ» Poetry: Ibn al-Ḥaṭīb's «Ġayṣ al-tawṣīḥ» and al-Ṣafadī's «Tawṣī' al-tawṣīḥ»* (de la primera estudia los mss. y publica el prólogo y el índice, dando además el párrafo introductorio a la sección de cada autor y la lista de las poesías de cada uno: sobre la segunda, ms. Escorial, prueba que no es de Ibn 'Asākir, sino de Ṣafadī, analiza y edita el prólogo, da el elenco de los poetas andaluces y una lista de sus muwašṣaḥas; concluye que la fuente de ambas antologías debió de ser Ibn Sa'd al-Jayr); R. Arnaldez, «*Aḥbār*» et «*Awāmīr*» chez *Ibn Ḥazm de Cordoue* (el autor hubiera debido citar a M. Asín, *El origen del lenguaje y problemas conexos en Algazel, Ibn Sida e Ibn Ḥazm*, apud AL-ANDALUS, IV [1936-1939], pp. 253-281); Lévi-Provençal, *Sur l'installation des Rāzī en Espagne*, publica el importante texto del *Muqtabis* que tradujo en resumen en su *Histoire*, III, 501-506. Es interesante el Boletín crítico (reseñas de Miles, *Coins of the Spanish Mulūk al-Ṭawā'if*, y de Tāhā al-Ḥāyirī, *Ibn Ḥazm, ṣūra andalusīyya*, Cairo 1954). La Reseña bibliográfica es tan rica como de costumbre y presta atención a las más recientes publicaciones españolas. En las noticias leemos que M. Roger Arnaldez se doctoró el 5 marzo 1955 en la Sorbona con una tesis sobre *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la vie musulmane*.

Fascículo 3. — En la sección *Arabica occidentalia* (V) Lévi-Provençal estudia, a base de mss. de su colección privada, 1º el título soberano almorávid de *amīr al-muslimīn* y su legitimación por los 'Abbasīes (según textos de Abū Bakr ibn al-'Arabi), y 2º un tratado de *adab al-kātib* de Abū Bakr ibn Jaldūn, bisabuelo del celebre historiador, y que contiene curiosas noticias sobre el Islam occidental. Además encontramos: un capítulo de la tesis de J. Berque sobre las *Muḥāḍarāt* de al-Yūsī, el letrado marroquí del siglo XVII; unas estadísticas de J. Vadet sobre el empleo de los metros en los viejos *diwānes* árabes, y una versión por Ch. Pellat del último capítulo de los *Bujalā'* de Ḥāḥiz, que omitió en su traducción (París 1951). En el Boletín crítico, Lévi-Provençal reseña el libro de A. Melvinger sobre los Vikingos en Occidente, del que también nosotros hablamos en este fascículo. La Revista bibliográfica es muy completa y copiosa.

Bulletin de l'Institut d'Égypte, Le Caire, tome XXXVI (1953-1954), fasc. 1 et 2; 764 pp.

Aparte el estudio de Bišr Farès, ya reseñado en esta revista (supra, pp. 247-248), interesan a nuestros estudios: 'AR. Zakī, *Islamic Swords in Middle Ages*; P. Balog, *Monnaies islamiques rares fatimites et ayoubites y Dirbems ayoubites inédits du Yemen*; H. H. Abd al-Wahab, *Tawqī'āt al-ṣunna* 'alā āṭār Miṣr al-islāmiyya, y G. C. Miles, *'Alī b. 'Isā's Pilgrim Road: an Inscription of the Year 304 b. (916-917 A. D.)*.

* * *

Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London; vol. XVII-2, 1955; pp. 197-412.

Destacamos del sumario: W. Arafat, *A Controversial Incident and the Related Poem in the Life of Hassān b. Thābit*; D. S. Rice, *Studies in Islamic Metal Work (V)*; V. Minorsky, *Addenda to the Hudūd al-'Ālam*; D. M. Lang, *St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance*, y P. Wittek, *Additional Notes to Idrīsī's Account of the British Isles*.

* * *

Hespéris, tome XLII [1955], 1^{er} et 2^e trimestres; pp. 1-286.

De entre los originales, todos ellos valiosos, de este fascículo, descuella por su interés especial para nosotros el de G. S. Colin, *Projet de traité entre les Morisques de la Casba de Rabat et le roi d'Espagne, en 1631*, asunto en el que convendría profundizar a base de documentación española que seguramente existe. Son también notables: Ch. E. Dufourcq, *La question de Ceuta au XIII^e siècle*, y D. Estauche, *El-Basra, capitale idrisite, et son port*. Abren el fascículo sendas necrologías de R. Montagne y R. Bercher, y lo cierran útiles reseñas (libros españoles de Huici, Sancho de Sopranis y García Figueras, a más de la revista *Tamuda*).

* *

Hispanic Review, published by The University of Pennsylvania Press, vol. XXIII-4, October 1955.

En las pp. 303-305, el prof. Leo Spitzer reseña *Les chansons mozarabes* de S. M. Stern, y propone correcciones a las jarŷas n^{os} 4, 18, 23 y 36.

* * *

Islamic Culture: An English Quarterly, published by the Islamic Culture Board, Hyderabad-Deccan, vol. XXIX, n° 3, July 1955, pp. 157-224.

A más de las reseñas y de una lista de artículos de revista seleccionados, pueden leerse en este fascículo los siguientes interesantes artículos: E. I. J. Rosenthal, *The Place of Politics in the Philosophy of al-Fārābī* (con novedades); Buddha Prakash, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, y G. Schmidt, *The Influences of the Islamic World on European Civilization* (vulgar): Aunque escrita en inglés y en buena medida por eruditos europeos, esta excelente revista sigue conservando, tanto en su tipografía como en su tono, un color local muy característico.

* * *

Maǧallat Maʿbad al-Maǧtūʾāt al-ʿarabiyya, publicada por la ʿYāmiʿat al-duwal al-ʿarabiyya (Liga Árabe), vol. I, n° 1, mayo 1955 = ramadān 1374, 160 pp.

El primer número de esta revista, editada por el Instituto de los Manuscritos Árabes, dependiente de la Liga Árabe (Bāb al-Lūq, Cairo), y que anuncia su publicación semestral, comprende las siguientes secciones: 1ª Información sobre los mss. árabes en el mundo (en este número, Siria, ʿIrāq, Líbano, Marruecos y Egipto); 2ª Monografías sobre manuscritos árabes; 3ª Actividades del Instituto editor; 4ª Lista de los mss. árabes y de los catálogos de mss. árabes recién editados; 5ª Informes de las misiones del Instituto, y 6ª Noticias sobre mss. cuya edición preparan sabios de diferentes nacionalidades.

Dentro de la sección 2ª figuran en este número: un estudio de H. H. ʿAbd al-Wahhāb sobre *La bibliofilia en Túnez* (pp. 72-90); otro de ʿAbd al-ʿAzīz al-Ah-wānī sobre las *Fabrras andaluzas* (que continuará con la publicación de la de Ibn Abi Rabiʿ, pp. 91-120), y otro de Jalīl Maḥmūd ʿAsākir editando una pequeña *risāla* acerca de la caligrafía (*R. fi al-ḫitāba al-mansūba*) según el ms. 7 de Berlín: se trata de un tratadito anónimo, tal vez de Abū Ḥayyān Tawḥīdī, copiado en el siglo X h. (pp. 121-127).

* * *

Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī: Dimišq (Revista de la Academia Árabe de Damasco), XXX-3 y 4, 1955, pp. 353-528 y 529-704.

Prosiguen en el fascículo 3º los estudios de Jalīl Mardam Bey sobre *ʿYarir* (2) y de Ibn ʿĀšūr sobre *Muqaddimat al-Marzūqī li-šarḥi-bi li-Ḥamāsāt Abī Tam-mām* (5). Terminan los de Kūrkiš ʿAwwād sobre *Fibrīst muʿallafāt Muḥyi al-dīn Ibn ʿArabī* (5) y de al-Maʿšūmī sobre *Risālat Ḥayy ibn Yaqzān maʿa šarḥi-bā li-Ibn Sīnā* (5).

En el 4º, termina el estudio sobre *Yarīr*, y prosigue el de Ibn ʿĀṣūr (6). Is-ḥāq Mūsā al-Ḥusaynī publica una desconocida *Waṣiyyat Ibn Qutayba ilā wala-di-bi*, según ms. de la Universidad Americana de Beirut, y ʿAbd al-Hādī Hāšim, el *Kitāb al-lumʿa fī ṣanʿat al-šīʿr* de al-Anbārī, según ms. de la mezquita Salim Āgā en Istanbul.

* * *

Revue des Études Islamiques, année 1954, 166 pp.; Paris, Geuthner, 1955.

Tiene interés todo el sumario: S. Pines, *La longue recension de la théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne*; V. Monteil, *Neuf Qazal de Hafez*, y L. Massignon, *Les Sept Dormants d'Ephèse, en Islam et en Chrétienté* (con alusión a la cueva de Loja). — Gilbert Lazard analiza las publicaciones iránias con ocasión del milenario de Avicena, a cuya bibliografía dedica unas notas G. Vajda. — La 11ª serie de las *Abstracta Islamica* es como siempre interesante; pero a veces dormita Homero: decir, p. e., p. 145, que el artículo de E. García Gómez, *Hipocorísticos árabes y patronímicos hispánicos* (en *Arabica* 1-2), es un comentario de E. Littmann, *Arabische Hypokoristika*, revela que el artículo en cuestión no ha sido leído.

* * *

Risālat al-Islām, publicada por la «Dār al-taqrīb bayn al-maḍāhib al-islāmiyya» (Centro de aproximación entre las comunidades islámicas) del Cairo, calle Hišmat Bāša 19, Zamalek, año VII-3, pp. 227-336.

Queremos reseñar al menos un fascículo de esta excelente revista, que, aunque no atañe directamente a nuestros estudios, publica estudios religiosos muy interesantes sobre el Islam en general. En este fascículo hallamos, además, uno de Yaḥyā al-Jaššāb sobre *Los persas inmediatamente antes del Islam y las causas de que entraran en él*; otro de la serie que ʿAlī al-ʿAmmārī viene dedicando a *Métodos de al-Mubarrad en la crítica literaria*, y otro de Muḥ. al-Baḥī sobre *Algazel en su filosofía moral y mística*. Siempre son útiles las entregas del *Diccionario del Alcorán* de la Academia de la Lengua Árabe del Cairo. Y casi siempre resulta sabrosa la sección de *Noticias y Opiniones*: en este número, por ejemplo, un comentario titulado *La cuestión sacada de quicio* (sobre el asunto del ṣayj que declaró la licitud de no ayunar públicamente en ramadān para quien sintiera en ello el menor quebranto, y que fué destituido por sostenerlo así, con gran resonancia en toda la prensa musulmana).

* * *

Rivista degli Studi Orientali, pubblicata a cura dei professori dell' Istituto di Studi Orientali della Università de Roma. Volúmenes XXVIII (1953), xii + 238 pp.; XXIX (1954), en dos fascículos, xii + 290 pp.; XXX (1955), en dos fascículos, 340 pp.

En el vol. XXVIII pueden tener interés para nuestros lectores: R. B. Serjeant, *A Zaidi manual of hisbab of the 3rd Century (H)*; U. Rizzitano, *Il «Dīwān aṣ-ṣabābā» dello scrittore magrebino Ibn Abi Ḥaǧalab* (el autor no parece conocer el artículo de E. García Gómez, *El «Ṭawq» de Ibn Ḥazm y el «Dīwān al-ṣabāba»*, en *AL-ANDALUS*, VI [1941], pp. 65-72), y A. D'Emilia, *Il «Kitāb al-Ġasb» nella «Mudawwanab» di Saḥnūn*.

En el vol. XXIX no hay ningún artículo que roce nuestro campo de trabajo; pero sí una reseña de F. Gabrieli sobre el 3er vol. de la *Histoire de l'Espagne musulmane* de E. Lévi-Provençal.

En el vol. XXX señalaremos: P. Boneschi, «*Kasabā*» et «*iktasaba*»: leur acception figurée dans le Qur'an, y U. Rizzitano, *Un commento di Ibn al-Qaṭṭā' «il siciliano» (433-515 Eg.) ad alcuni versi di al-Mutanabbi*.

* * *

Studia Islamica, collegerunt R. Brunschvig J. Schacht; IV, Larose, Paris 1955; 142 pp.

Excelente fascículo. La filología está representada por C. Rabin, *The Beginnings of Classical Arabic*; la literatura por A. Karahan, *Aperçu général sur les «Quarante Hadiths» dans la littérature islamique*; el derecho por A. D'Emilia, *Il Diritto musulmano comparato con il bizantino dal punto de vista della tipologia del diritto*; la sociología por J. Berque, *Dans le delta du Nil: le village et l'histoire*, y la historia por O. Turan, *The Ideal of World Domination among the Medieval Turks*, C. C. Berg, *The Islamisation of Java*, y H. A. R. Gibb, *The Evolution of Government in Early Islam*. Este artículo, que encabeza el fascículo, es del mayor interés. La conclusión es: «The nemesis of the over-rapid conquest of the Arabs — and the political tragedy of Islam — was that the Islamic ideology never found its proper and articulated expression in the political institution of the Islamic states». Y antes se explica: «It is one of the principal factors which has differentiated the history of Christendom from that of Islam that a Christian political institution began to be established only after three centuries from the foundation of Christianity».

* * *

Tamuda, Revista de investigaciones marroquíes, III-1, Tetuán 1955, pp. 1-172.

El trabajo más interesante para nuestros estudios es el de Muḥammad ʿAzīmān sobre el «*K. rawḍat al-taʿrīf bi-l-ḥubb al-šarīf*» li-Lisān al-dīn ibn al-Ḥaṭīb (pp. 23-27). Se trata del descubrimiento por el autor, en su propia biblioteca, de un ms. de la obra (los mss. hasta ahora conocidos están uno en Damasco y dos en Istanbul, más otros dos dudosos). Con este motivo, el articulista, tras de describir el nuevo ms., analiza y resume la obra, todavía inédita, y promete ocuparse en otro artículo de sus fuentes y de las acusaciones lanzadas contra ella.

A las relaciones entre España y el Magrib en la Edad Media se refieren los artículos de Arribas Palau (*Repercusión de la conquista de Ceuta en Aragón*, páginas 9-14) y de Rodríguez Joulia-Saint Cyr (*Carta de Fernando I de Aragón a Abū Fāris de Túnez*, pp. 124-128). Guastavino da unas *Notas de numismática magrebí* (pp. 116-121).

En el resto del número — a más de algunas reseñas interesantes — se hallan datos sobre Melilla y Ceuta en los siglos XVII y XVIII, una nota de Ricard sobre *Una cita franco-africana de Jovellanos (1791)*, un estudio arqueológico de Tarradell, y otro epigráfico de Valderrama sobre *La mezquita y la fuente de Sidi al-Saʿīdī, patrono de Tetuán*.

* * *

The Islamic Quarterly, The Islamic Cultural Centre, London, vol. II, number 2, pp. 79-152.

D. M. Dunlop publica (pp. 100-116) un importante artículo sobre *Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bājja*, en el que — dejando aparte a Ibn Masarra e Ibn Ḥazm — pasa útil revista de otros filósofos andaluces: Malik ibn Wuhayb, Abū-l-ʿAbbās Aḥmad al-Sibtī, Saʿīd ibn Faṭḥūn Saraquṣṭī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Maḍhiyī (Ibn al-Kattānī) y sus maestros (al-ʿYabālī, al-Ḥarrānī, el obispo mozárabe Abū-l-Ḥarīt, Muḥammad b. Maymūn = Markūs, Abū-l-Qāsim Qand b. Naʾīm y Maslama Maʿrītī), Muqtadir b. Hūd de Zaragoza, Ibn al-Imām, ʿAbd al-Raḥmān b. Sid (no Ibn al-Sid Baṭalyawsi), Abū-l-Ṣalt, Abū ʿĀfar Yūsuf b. Ḥasday, Ibn ʿYūdī e Ibn Ṭufayl. — A. J. Arberry, en unas páginas tituladas *Some Plato in an arabic Epitome* (pp. 86-99), edita, traduce y anota un pasaje del *K. al saʿāda wa-l-isʿād* de Abū-l-Ḥasan ibn Abī Darr (s. IV = X; ms. Chester Beatty — sobre el cual, v. supra, en este vol., página 251 —, fols 114 a-118 b) basado en la *Republica* de Platón, sobre un epitome antiguo, hecho por un autor no griego y no identificado. — Entre las cinco reseñas destacamos tres: la de Philby, *Saʿudi Arabia* (por al-Ṭibawī), la de Weil: *Maimonides: Über Die Lebensdauer* (por E. I. J. Rosenthal), y la de Pareja, *Islamología* (por W. E. Goldner).

* * *

The Moslim World. A Quarterly Journal of Islamic Study and of Christian Interpretation among Muslim. Published by the Hartford Seminary Foundation, volume XLV-4, October 1955, pp. 309-392.

En las pp. 324-333, James Robon publica un artículo sobre *Al-Ghazālī and the Sunna*. En las pp. 357-370, y en la serie *Contemporary Egyptian Authors (III)*, Kermit Schoonover traza una discreta semblanza bio-bibliográfica crítica de Ṭāhā Ḥusayn. Elmer H. Douglas reseña el libro de Ramon Sugranyes de Franch: *Raymond Lulle, Docteur des Missions* (Schöneck-Beckenried, Switzerland, 1954).

* * *

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 105-Heft 2, 1955.

Señalamos en este fascículo: A. Dietrich, *Das Kitāb al-Ġalīs wa-'l-anīs des Mu'āfa, ein wertvolles altes Adab-Werk*, y E. Littmann: *Muḥauḳis in Gemälde von Kuṣair 'Amra*.

NOTICIAS

EL 23 de agosto de 1955 falleció en Roma, a los 61 años de edad (había nacido en Secugnago, provincia de Milán, el 30 septiembre 1894), el prof. de turco de la Universidad de Roma, Ettore Rossi, director, desde hacía muchos años, del Istituto per l'Oriente y de la magnífica revista *Oriente Moderno*, editada por dicho Instituto. Había estudiado los clásicos en la Universidad de Pavía y se inició en las culturas orientales en Milán con Eugenio Griffini. Después de la primera guerra mundial estuvo afecto al Ufficio politico del gobierno de Tripolitania y preparaba una *Storia della Tripolitania* que pronto verá la luz. En 1922 Nallino lo incorporó al Istituto per l'Oriente, del que, a la muerte del gran maestro italiano, llegó a ser entusiasta, activísimo y eficaz director. El arabista se fué convirtiendo en turcólogo (al que se debe el primer volumen de una gramática turca extraordinariamente útil) y el radio de acción de sus trabajos lingüísticos e históricos se fué extendiendo poco a poco a los campos iránico, neohelénico, albanés, sudarábigo, etc. Su seriedad y competencia científicas iban unidas a cualidades morales de austeridad, modestia y responsabilidad ejemplares, y que sus amigos españoles conocíamos muy bien. Por eso nos adherimos de todo corazón al duelo que por su pérdida guarda el orientalismo italiano.

El lector interesado podrá consultar una sentida semblanza necrológica (por F. Gabrieli) y una bibliografía completa del profesor E. Rossi en *Oriente Moderno*, octubre 1955, pp. 409-424.

* * *

El martes 18 de octubre de 1955 falleció en Madrid, donde había nacido el 9 de mayo de 1883, don José Ortega y Gasset, máxima figura de la intelectualidad española, prosista y hablista incomparable, ensayista en todos los campos del saber, y profundo filósofo y pensador que ha paseado gloriosamente el nombre de España por todo el mundo. Fué Catedrático de Metafísica en la Universidad de Madrid. La universalidad de sus conocimientos, el alto ejemplo de su vida intelectual, la talla de su genio literario y su influencia decisiva en la cultura española, hacen que ante su muerte ningún español dedicado a las tareas del espíritu pueda permanecer indiferente, por recóndito que sea su terreno de estudio. Por eso la revista *AL-ANDALUS*, a alguno de cuyos directivos le unían lazos de vieja y estrechísima amistad,

quiere expresar, aunque sea en la pobreza de estas líneas, la parte que toma en el dolor y en el luto nacionales ante el vacío — verdaderamente, y sin ninguna metáfora, imposible de llenar — que deja en la vida española don José Ortega y Gasset, de imperecedora memoria.

* * *

Al cerrar este número nos sorprende la triste noticia del fallecimiento de don Isidro de las Cagigas, víctima de traidora enfermedad, el día 9 de enero de 1956. Había nacido el año 1892 e hizo sus primeras armas diplomáticas con preferencia en el África del Norte, sobre todo en Marruecos, donde su labor ha dejado honda huella y buena memoria. Hombre de gran cultura y diestra pluma, se aficionó allí a los estudios árabes y formó una excelente colección numismática, desaparecida en nuestra guerra. Después de ésta, su labor, reducida hasta entonces a monografías ocasionales, alcanzó considerable amplitud y en sus síntesis sobre las minorías étnicas en nuestra Edad Media — *Los mozárabes* y *Los mudéjares* —, así como en otros trabajos de menor empeño, nos ha dejado prueba de sus dotes nada comunes de historiador y expositor, a la par útil y brillante, que asimismo resplandecen en los artículos suyos con cuya publicación se han honrado las páginas de AL-ANDALUS. Fué nombrado más tarde ministro plenipotenciario de España en Libia, país en el que realizó una gran labor diplomática y cultural, y hace poco había sido trasladado al Irán, donde sus aficiones científicas y arqueológicas hubiesen encontrado ancho campo en que explayarse. Pero, a poco de una serie de conferencias que dió por todo el Medio Oriente, se le manifestaron los primeros síntomas de la mortal dolencia que nos lo ha arrebatado. Su valer intelectual, su caballerosidad perfecta y la igualdad y agrado de su trato le habían granjeado infinitos amigos en todos los ambientes. Descanse en paz.

* * *

Tenemos la satisfacción de comunicar a nuestros lectores que, por orden ministerial de 25 agosto 1955, nuestro amigo y colaborador el prof. Robert Brunschvig ha sido trasladado desde la Universidad de Burdeos a una cátedra de Islamología recién creada en la Sorbona. AL-ANDALUS se asocia a las felicitaciones que por este ascenso recibe el ilustre islamólogo y especialista en derecho musulmán.

* * *

También las recibe muy cordiales, y a ellas unimos las nuestras, Sir Hamilton A. R. Gibb, el eminente maestro de Oxford, por haber sido nombrado «University Professor and R. J. Jewett Professor of Arabic» en la Universidad de Har-

vard. En el puesto que deja vacante en la de Oxford, como «Laudian Professor of Arabic», ha sido sustituido por el Dr. A. F. L. Beeston, vice-bibliotecario de la Bodleiana.

* * *

La Academia Árabe de Damasco, en sesión de 17 febrero 1955, eligió los siguientes miembros correspondientes: Sāti' al-Huṣrī ('Irāq), 'Ādil Zu'aytir (Palestina), Yūsuf al-Banūrī (Pakistán), Aḥmad Āteš (Turquía), G. Sarton (Estados Unidos de América) y E. Berthels (Unión Soviética). En sesión de 3 marzo 1955 eligió asimismo a Mārūn 'Abbūd (Líbano).

* * *

Durante el mes de septiembre y primeros días de octubre ha visitado España por primera vez el conocido estadista, escritor y académico egipcio S. E. Muḥammad Ḥusayn Haykal, en cuyo honor, aparte otros agasajos particulares, organizó un almuerzo el Instituto Hispano Árabe de Cultura.

* * *

Oficialmente invitado por el Instituto Hispano Árabe de Cultura, ha pasado en España una breve temporada, desde al 23 de agosto al 11 de octubre, el eminente estadista y hombre de ciencia 'iraqī S. E. el Dr. Nāyī al-Aṣīl, ex-ministro de Asuntos Exteriores, ex-presidente de la Academia 'Iraqī y actualmente Director General de Antigüedades y del Museo de Bagdad. Tras de visitar las academias, museos y centros culturales madrileños, así como los monumentos de las ciudades de arte próximas a la capital, emprendió un viaje por las principales ciudades andaluzas e hizo una breve visita al Marruecos español. A su regreso, el día 10 de octubre, pronunció una conferencia en el Instituto Hispano Árabe de Cultura sobre el tema *Orígenes y desarrollo de la civilización en la antigua Mesopotamia*, y a continuación se proyectó el film documental en colores *Ancient Mesopotamia*.

En todas partes ha dejado el Dr. Nāyī al-Aṣīl una estela de admiración y simpatía, y su visita, a la par que ha reforzado los ya viejos lazos de amistad que le unían a España y a los arabistas españoles, ha dado motivo a la formación de importantes proyectos de colaboración cultural hispano-'iraqī, que no tardarán en ser felizmente llevados a la práctica.

* * *

En Hamburgo, los días 28 a 31 de julio, se ha celebrado el Deutscher Orientalistentag correspondiente a 1955, organizado por la Deutsche Morgenländische

Gesellschaft, con amplia intervención de los orientalistas alemanes y, además, la participación de un grupo de invitados entre los orientalistas extranjeros. En la sección árabo-islámica tuvo interés particular para nuestros estudios una comunicación del prof. W. Hoenerbach sobre un grupo de manuscritos aljamiados, y fué notable una conferencia del prof. E. Kühnel sobre el arte de la época buwayhí en Persia.

* * *

Organizado por la Fundación Giorgio Cini, se ha celebrado en Venecia, los días 20 a 24 de septiembre, un coloquio entre representantes de la alta cultura islámica y eruditos y escritores italianos sobre el tema *Il processo dell'Islām alla civiltà occidentale*. Los invitados orientales (entre ellos Ṭahā Ḥusayn, Ḥ. Ḥ. ʿAbd al-Wahhāb, Taqizadē, ʿYawwād ʿAlī, etc.) expresaron con gran sinceridad las críticas y quejas que el mundo islámico actual cree deber exponer al mundo occidental, ante todo, como es obvio, las referentes a los intentos de subyugamiento político y económico, y después las reservas, de carácter más espiritual, que la moderna civilización del Occidente inspira incluso a las más ilustradas minorías musulmanas. A estas críticas respondieron los occidentales para aceptarlas en parte y en parte rebatirlas. El debate, presidido por Giorgio Levi Della Vida, se desenvolvió en una noble atmósfera de comprensión y respeto recíprocos y, a menudo, condujo a un acercamiento de los diferentes puntos de vista y a un estrechamiento de los vínculos de estima y amistad entre muchos de los participantes en el coloquio.

Una larga reseña, vivaz, aguda e ingeniosa de este singular coloquio, que como se ve por el título ha sido concebido como un proceso con fiscales y defensores, ha sido hecha por Alessandro Bausani, uno de los participantes, en *Oriente Moderno*, XXXV, 8-9 (agosto-settembre 1955, pp. 394-407). A ella remitimos a los muchos lectores nuestros que han de sentirse interesados por el asunto.

* * *

Con el mismo ambiente de camaradería y cordialidad e idéntico espíritu de colaboración y actividad científica que en reuniones anteriores*, se ha celebrado en Copenhague, los días 26 y 27 de octubre de 1955, la cuarta reunión del Comité de Dirección de la Enciclopedia del Islam, en la Real Academia de Ciencias de Dinamarca (35 H. C. Andersen Boulevard). Asistieron, citados por orden alfabético, los señores C. C. Berg (Leiden), F. Gabrieli (Roma), E. García Gómez (Madrid), E. Lévi-Provençal (París), H. Massé (París), G. C. Miles (New York), H. S. Nyberg (Uppsala), Johs. Pedersen (Copenhague), J. Schacht (Leiden)

* Las anteriores tuvieron lugar en Leiden (abril 1949), París (mayo 1951) y Madrid (septiembre 1953). Cf. AL-ANDALUS, XIV [1949], pp. 250-251; XVI [1951], pp. 256-257, y XVIII [1953], 486.

y N. W. Posthumus (Leiden). Presidió el prof. Johs. Pedersen. Excusó su asistencia el representante alemán prof. E. Littmann. Los secretarios científicos, señores Ch. Pellat y S. M. Stern, y el señor R. M. Savory, agregado a la oficina de redacción inglesa, participaron en los trabajos de la sesión del día 26.

El Comité de Dirección discutió y aprobó los informes del Comité de Redacción (cuestiones técnicas y ritmo de publicación) y del Comité financiero (subvenciones de las Academias y Universidades y del American Council, y su empleo); examinó la petición de la British Academy para que se nombre un miembro británico más, en vista del traslado del prof. H. A. R. Gibb a los Estados Unidos; acordó consultar al prof. Littmann la designación de un miembro alemán que pueda sustituirle; decidió nombrar miembros honorarios a los profs. Levi Della Vida y Littmann; aprobó el acuerdo editorial con la Urdu Encyclopaedia of Islam; quedó enterado de una protesta sobre una supuesta falta de participación musulmana, decidiendo se contestase con un documento que insertamos a continuación; estudió la posible asistencia a futuras reuniones de los miembros asociados musulmanes, sin gravar el presupuesto [de la organización, y opinó que, para acelerar la publicación, sería conveniente que el secretario general se agregase a la oficina de Leiden, dejando al Comité de Redacción un margen de tiempo para llevar a cabo esta medida. A invitación del prof. Gabrieli quedó convenido que la próxima reunión se celebrará en Roma el mes de septiembre de 1956.

Como agradable complemento de las sesiones científicas tuvieron lugar: una recepción en casa del presidente de la reunión, el prof. Pedersen; un almuerzo íntimo en los salones de la Real Academia de Ciencias de Dinamarca; un almuerzo generosamente ofrecido a todos los participantes en la Legación de España por el ministro español señor Conde de Morales, y una cena de despedida en el Museo de la Fundación Carlsberg, en la que el discurso de gracias estuvo a cargo del profesor García Gómez.

He aquí, en su redacción oficial francesa, el texto del documento a que hicimos antes referencia:

«Le Comité de Direction de l'Encyclopédie de l'Islam, réuni en séance plénière à Copenhague le 27 septembre 1955,

»Après avoir pris connaissance d'un tract circulant au Pakistan sous le titre *No Muslim Participation ???*, sous la signature de Mohammad Aman Hobohm, Imam German Muslim Community, Karachi,

»Adopte à l'unanimité des membres présents la motion suivante:

»La nouvelle édition de l'Encyclopédie de l'Islam constitue une entreprise scientifique internationale fonctionnant sous les auspices de l'Union Académique Internationale, entreprise à laquelle ont été conviés à collaborer sur un plan de complète confraternité les orientalistes de compétence reconnue, ces orientalistes pouvant naturellement être des Musulmans orientaux. C'est d'ailleurs dans cet esprit que le Comité de Direction de l'Encyclopédie s'est assuré le concours de membres associés représentant les principaux pays orientaux, à savoir MM. Adnan Adivar (Turquie), A. A. A. Fyzee (Inde), H. H. Abdul Wahab (Tunisie), Hasan Taghizadé (Iran), Husain Djajadiningrat (Indonésie), Ibrahim Madkour (Égypte),

Khalil Mardam Bey (Syrie), Muhammad Shafi (Pakistan), Naji al-Asil (Irak), E. Tyan (Liban) *et que plusieurs articles parus ou à paraître ont été confiés à des savants orientaux.*

» Dans ces conditions, le Comité de Direction rejette comme infondées les allégations contenues dans le tract précité, de même qu'il rejette comme entièrement inacceptables sur le plan scientifique, qui est le seul à considérer, certaines observations tendancieuses figurant dans le même tract, sur l'appartenance raciale ou confessionnelle attribuée à certains de ses membres ou collaborateurs.

» En conséquence, il donne mission au Professeur Posthumus, membre du Comité de Direction, indiqué dans le tract précité comme le destinataire éventuel des protestations personnelles suscitées par le dit tract, de se borner à envoyer en réponse à chacune de ces protestations une copie du texte de la présente motion».

* * *

Los días 14, 15 y 16 de diciembre de 1955 se reunió en París un Comité de expertos para asesorar a la Comisión de la Unesco encargada de la traducción de las obras representativas de la Humanidad y dependiente del Conseil International de Philosophie et des Sciences Humaines (CIPSH). Entre las series de traducciones ya iniciadas figuran, como es sabido, una de literatura ibero-americana y otra de obras árabes y persas. Los expertos invitados a colaborar en lo referente a las literaturas del Próximo Oriente fueron en esta reunión los profs. Arberry (Cambridge), Gabrieli (Roma), García Gómez (Madrid) y Massé (París).

* * *

Se nos ruega la inserción de la siguiente nota:

The publication of *Research on the Middle East*, 1955, the findings of a survey conducted by the Middle East Institute, is announced for January 1956. A work of some 250 pages, it comprises 1,018 entries giving information on projects now going forward in the fields of Geography, History and Archaeology, Political Science, Economics, Social Relations (sociology, anthropology, etc.), Law, Philosophy and Religion, Literature, Art, History of Science, and Linguistics. Price: \$ 2.50. Address orders to: Survey of Current Research, The Middle East Institute, 1761 N Street, N. W., Washington 6, D. C., U. S. A.

For purposes of the *Survey*, the Middle East includes the following geographical areas: North Africa, Egypt and the Sudan, Ethiopia-Eritrea, Arabian Peninsula, Fertile Crescent, Turkey, Iran, Afghanistan.

* * *

ERRATA CORRIGENDA

El señor Seco de Lucena desea advertir algunos errores tipográficos que se le escapó corregir en su estudio *Un nuevo texto en árabe dialectal granadino*, publica-

do en este volumen, pp. 153-165. Son los siguientes: p. 156, l. 14, léase: ^{o//o/}نعملة; p. 156, l. 15, léase: بقية; p. 158, l. 16, léase: (anā); p. 159, l. 3, léase: (ʿaṭayta-hu).

Asimismo, en el cuadro genealógico con que termina su artículo *Nuevas rectificaciones a la Historia de los naṣrīs*, publicado en este mismo fascículo (p. 405) desea añadir que el Ibn al-Mawī, padre de Yūsuf IV, se llamaba Muḥammad, ya que así aparece llamado en el tratado de vasallaje convenido con don Juan II, de que antes se hace mención en el artículo, así como en la *Crónica del Halconero* (ed. Mata Carriazo, p. 104): «que se llamaba Abenalmao, fijo del rrey Mahomat».

RECTIFICACIÓN

Con mucho gusto accedemos a publicar las siguientes líneas, cuya inserción nos pide el señor Gerold Hilty:

A. R. Nykl, autor de un artículo que en esta revista criticó Gerold Hilty en su estudio *El Libro conplido en los iudizios de las estrellas* (vol. XX, pp. 1-74), pide al señor Hilty que se rectifique un detalle de su trabajo. Afirma que su contribución a la edición del *Libro conplido* proyectada en Wisconsin se limitó al estudio del modelo árabe y de su traducción — estudio de cuyos resultados ofrece una parte en el artículo de *Speculum* — y a la elaboración de un glosario de los términos técnicos y de los nombres propios. En consecuencia, no cree que se pueda — como hace el señor Hilty en la p. 1, nota 3 — hablar de un «proyecto» de A. R. Nykl «de editar el mismo *Libro conplido*, en colaboración con los señores Víctor R. B. Oelschläger y James H. Herriott.» Por tanto, todos los errores de transcripción, e incluso las formas en parte equivocadas del nombre y título de Yēhudā b. Mošē, van — como lo sospechó el señor Hilty en la p. 13, nota 2 — a cuenta de los colaboradores de A. R. Nykl y de los materiales que desde hace muchos años se guardan en el Seminario de Estudios Medievales de Wisconsin. El señor Hilty no tiene inconveniente en rectificar este detalle, tanto más teniendo en cuenta que, con espíritu verdaderamente científico y generoso, A. R. Nykl aceptó todas las correcciones y adiciones a su artículo. Con esta ocasión el señor Hilty vuelve a expresar la esperanza de que A. R. Nykl no deje de publicar sus demás materiales sobre el *Libro conplido*, sobre todo el glosario de los términos técnicos y de los nombres propios, de inapreciable valor para estudios futuros.

SUMARIO



ARTÍCULOS

ALONSO ALONSO, S. I. (MANUEL), Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo.....	129 y 345
BADAWĪ (ʿABD AL-RAḤMĀN), Autobiografía de Ibn ʿArabī.....	107
GRUNEBAUM (G. E. VON), Aspects of Arabic Urban Literature mostly in the Ninth and Tenth Centuries.....	259
HILTY (GEROLD), El Libro Conplido en los ludizios de las Estrellas.....	1
MILLÁS VALLICROSA (JOSÉ M ^a), Aportaciones para el estudio de la obra agronómica de Ibn Ḥayyāy y de Abū-l-Jayr.....	87
PESCADOR DEL HOYO (M ^a DEL CARMEN), Cómo fué de verdad la toma de Granada, a la luz de un documento inédito.....	283
ROSENTHAL (ERWIN I. J.), Ibn Jaldūn's attitude to the Falāsifa.....	75
SECO DE LUCENA PAREDES (LUIS), Un nuevo texto en árabe dialectal granadino.....	153
— Nuevas rectificaciones a la historia de los Naṣrīes.....	381

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXXVI Y XXXVII

BERMÚDEZ PAREJA (JESÚS), Excavaciones en la Plaza de los Aljibes de la Alhambra.....	436
MATEU Y LLOPIS (FELIPE), Hallazgos numismáticos musulmanes, IX.....	454
RICARD (ROBERT), Recherches sur la «Porte de la Trahison» dans la fortification hispanique.....	167
— Compléments sur la «couraça = coracha».....	452
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), El mihrāb almohade de Mértola (Portugal).	188
— La techumbre mudéjar de la iglesia vieja de Godella (Valencia).....	196
— Precedentes de la decoración mural hispanomusulmana.....	407

V A R I E D A D E S

AL- ^Ā ABBĀDĪ (MUJTĀR), Los móviles económicos en la vida de Ibn al-Jaṭīb.	214
DUNLOP (D. M.), Sobre Ḥaṣṣ ibn Albar al-Qūṭī al-Qurṭubī.	211
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Paseando por el «Jardín de flores curiosas» de Antonio de Torquemada.	222
— «Dentina», nombre de manjar.	461

R E S E Ñ A S D E L I B R O S

ACHENA (MOHAMMAD) ET MASSÉ (HENRI), <i>Avicenne: Le Livre de Science, I (Logique, Métaphysique)</i> (Manuel Alonso Alonso, S. I.).	228
AL-AHWĀNĪ (^Ā ABD AL- ^Ā AZĪZ), <i>Sifāra siyāsiyya min Garnāṭa ilā al-Qābi-ra</i> (Luis Seco de Lucena Paredes).	239
<i>Aristoteles latinus</i> (Manuel Alonso Alonso, S. I.).	463
BARTHÉLEMY (A.), <i>Dictionnaire arabe-français. Dialects de Syrie, Alep, Damas, Liban, Jérusalem</i> (Enrique Perpiñá Rodríguez).	241
CARMODY (FRANCIS J.), <i>Al-Bitruji: De motibus celorum</i> (J. Vernet).	229
CERULLI (ENRICO), <i>Una nuova collezione de manoscritti persiani della Biblioteca Vaticana</i> (Emilio García Gómez).	243
CRESWELL (K. A. C.), <i>A Bibliography of Muslim Architecture in North Africa (excluding Egypt)</i> (L. T. B.).	479
<i>Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum, XXVIII mense Dec. MCMLIV</i> (Emilio García Gómez).	227
DUNLOP (D. M.), <i>The History of Jewish Khazars</i> (Emilio García Gómez).	235
FARÈS (BISHR), <i>L'art sacré chez un primitif musulman</i> (Emilio García Gómez).	247
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), <i>Novedades sobre la crónica anónima titulada «Fatḥ al-Andalus»</i> (Elías Terés Sádaba).	237
GOITEIN (S. D.), <i>From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia and East Africa from the XIth and XIIth Centuries</i> (Emilio García Gómez).	234
— <i>Jews and Arabs: Their contacts through the Ages</i> (Emilio García Gómez).	467

GÓMEZ-MORENO (MANUEL), <i>Arte árabe español hasta los Almohades, Arte mozárabe</i> (Leopoldo Torres Balbás).....	475
HILTY (GEROLD), <i>Aly aben Ragel: El Libro Conplido en los Iudizios de las Estrellas</i> (J. Vernet).....	230
IBN SĪNĀ, <i>Al-Shifā': La Logique, VIII, Rhétorique (Al Kbatābah)</i> (Manuel Alonso Alonso, S. I.).....	466
MASSÉ (HENRI), véase MOHĀMMAD (ACHENA).	
MAYER (L. M.), <i>Bibliography of Moslem Numismatics, India excepted</i> (Enrique Perpiñá Rodríguez).....	478
MELVINGER (ARNE), <i>Les premières incursions des Vikings en Occident d'après les sources arabes</i> (Emilio García Gómez).....	469
MILES (GEORGE C.), <i>Coins of the Spanish Mulūk al-Tawā'if</i> (J. M. de Navascués).....	244
PAJEJA (FÉLIX M ^a), <i>Islamología</i> (E. L.).....	225
PELLAT (CHARLES), <i>Le Kitāb at-tarbi' wa-t-tadwir de Ġāhiz</i> (Emilio García Gómez).....	474
PÉRÈS (HENRI), <i>La poésie andalouse en arabe classique: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire, 2^e édition</i> (Emilio García Gómez).....	242
PÉREZ DE ÚRBEL, O. S. B. (FR. JUSTO), <i>El Antifonario de León y el culto de Santiago el Mayor en la liturgia mozárabe</i> (Emilio García Gómez).....	232
POPPER (WILLIAM), <i>Egypt and Syria under the Circassian Sultans: 1382-1468 A. D.</i> (Enrique Perpiñá Rodríguez).....	471
RICARD (ROBERT), <i>Etudes sur l'histoire des Portugais au Maroc</i> (L. T. B.).	474
SELLHEIM (RUDOLF), <i>Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen insbesondere die des Abū 'Ubayd</i> (E. G. G.).....	242
TERRASSE (HENRI), <i>L'art de l'empire almoravide: ses sources et son évolution</i>	477
<i>The Fall of Constantinople</i> (Emilio García Gómez).....	472

ANÁLISIS DE REVISTAS

<i>Annales de l'Institut d'Etudes Orientales (Alger)</i> , XII [1954].....	248
<i>Arabica</i> , II [1955].....	248 y 481
<i>Ars Orientalis</i> , I [1954].....	249

<i>Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas</i> , XIV [1952-1954].....	250
<i>Bulletin de l'Institut d'Egypte</i> , XXVI [1953-1954]-1 y 2.....	482
<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London)</i> , XVII [1955]-1 y 2.....	250 y 482
<i>Cuadernos de Historia Mundial</i> , II [1954]-2.....	251
<i>Hespéris</i> , XLII [1955]-1 y 2.....	482
<i>Hispanic Review</i> , XXIII [1955]-4.....	482
<i>Islamic Culture</i> , XXIX [1955]-3.....	483
<i>The Islamic Quarterly</i> , II [1955]-1 y 2.....	251 y 486
<i>Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland</i> , 1955-1 y 2.....	251
<i>Al-Machriq</i> , XL [1955]-2.....	251
<i>Mağallat Ma'bad al-majtūāt al-ʿarabiyya</i> , I [1955]-1.....	483
<i>Mağallat al-Mağma' al-ʿilmī al-ʿarabī (Dimišq)</i> , XXX [1955], 1 a 4.....	252 y 483
<i>The Muslim World</i> , XLV [1955]-4.....	487
<i>Revue des Etudes Islamiques</i> , 1954.....	484
<i>Risālat al-Islām</i> , VII [1955]-3.....	484
<i>Rivista degli Studi Orientali</i> , XXVIII [1953], XXIX [1954] y XXX [1955].....	485
<i>Studia Islamica</i> , III y IV [1955].....	252 y 485
<i>Tamuda</i> , II [1954]-2 y III [1955]-1.....	253 y 486
<i>Die Welt des Islams</i> , IV [1955]-1.....	253
<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i> , 105 [1955]-2...	487

N O T I C I A S

Necrologías.

Robert Montagne.....	254
Léon Bercher.....	254
Ettore Rossi.....	488
José Ortega y Gasset.....	488
Isidro de las Cagigas.....	489

Movimiento universitario.

Traslado del prof. R. Blachère de París a Burdeos.....	489
Traslado de Sir Hamilton Gibb de Oxford a Harvard.....	489

Doctorados.

Doctorados en Madrid de los egipcios señores Maḥmūd Yūsuf ʿAlī Ḥasan Makkī, al-Sayyid Muṣṭafā Gāzī y señorita ʿAliyya Ibrāhīm al-ʿInānī.	254
Premio del Doctorado a don Enrique Perpiñá.....	255

Movimiento académico.

Nombramiento de Correspondientes por la Academia Árabe de Damasco.	490
--	-----

Instituciones científicas e Institutos Orientales.

Instalación del Instituto Hispano-Árabe de Cultura.....	257
---	-----

Viajes, conferencias y reuniones.

Cursos y conferencias del prof. A. Steiger.....	256
Segundo Seminario sobre el mundo árabe del Instituto de Estudios Políti- cos y del Instituto Hispano-Árabe de Cultura.....	256
Conferencias en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid....	256
Visita a España de SS. MM. los Reyes de Jordania.....	257
17º aniversario de Sir Muḥammad Iqbāl.....	257
Visita a España de S. E. Muḥammad Ḥusayn Haykal.....	490
Estancia en España de S. E. Nāyī al-Aṣīl... ..	490

Réuniones y Congresos internacionales.

Continuing Committee on Muslim Christian Cooperation, Alejandría, 9-14 febrero.....	255
Deutscher Orientalistentag 1955, Hamburgo, 28-31 julio.....	490
Il processo dell'Islām alla civiltà occidentale, Fundación Giorgio Cini, Ve- necia, 20-24 septiembre.....	491
Cuarta reunión del Comité de Dirección de la Enciclopedia del Islam, Copenhague, 26-27 octubre.....	491
Comité de expertos en la Comisión de la Unesco encargada de la traduc- ción de las obras representativas de la Humanidad, París, 14-16 di- ciembre.....	493

Concursos y Premios.

Convocatoria de los «Premios África» 1955.....	257
--	-----

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA



VOL. XX

MADRID - GRANADA. 1955

FASC. 1

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XX

1955

FASC. 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

Gerold Hilty: <i>El Libro Conplido en los Iudizios de las Estrellas</i>	1
Erwin I. J. Rosenthal: <i>Ibn Jaldān's attitude to the Falāsifa</i>	75
J. M. Millás Vallicrosa: <i>Aportaciones para el estudio de la obra agronómica de Ibn Haǧǧāy y de Abū-l-Jayr</i>	87
‘Abd al-Rahmān Badawi: <i>Autobibliografía de Ibn ‘Arabī</i>	107
Manuel Alonso Alonso, S. I.: <i>Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo (primera parte)</i>	129
Luis Seco de Lucena Paredes: <i>Un nuevo texto en árabe dialectal granadino</i> ..	153

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXXVI

Robert Ricard: <i>Recherches sur la «Porte de la Trahison» dans la fortification hispanique</i>	167
L. T. B.: <i>El mibrāb almohade de Mértola (Portugal)</i>	188
L. T. B.: <i>La techumbre mudéjar de la Iglesia vieja de Godella (Valencia)</i> ..	196

VARIEDADES

D. M. Dunlop: <i>Sobre Hafṣ ibn Albar al-Qūṭī al-Qurtubī</i>	211
Mujtār al-‘Abbādi: <i>Los móviles económicos en la vida de Ibn al-Jatib</i>	214
Emilio García Gómez: <i>Paseando por el «Jardín de flores curiosas» de Antonio de Torquemada</i>	222

LIBROS Y REVISTAS

Pareja, Félix M ^a , <i>Islamología</i> (E. L.).....	225
<i>Donum natalicium</i> H. S. Nyberg oblatum (Emilio García Gómez).....	227
Achena, Mohammad, y Massé, Henri, <i>Avicenne. Le Livre de Science, I (Logique, Metaphysique)</i> (Manuel Alonso Alonso, S. I.).....	228
Al-Bitruji, <i>De motibus celorum</i> (J. Vernet).....	229
Aly aben Ragel, <i>El libro conplido en los iudizios de las estrellas</i> (J. Vernet).....	230
Pérez de Úrbel, Fr. Justo, O. S. B., <i>El Antifonario de León y el culto de Santiago el Mayor en la liturgia mozárabe</i> (Emilio García Gómez)...	232
Goitein, S. D., <i>From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia and East Africa from the XIth and XIIth Centuries</i> (Emilio García Gómez).....	234
Dunlop, D. M., <i>The History of the Jewish Khazars</i> (Emilio García Gómez).....	235
García Gómez, Emilio, <i>Novedades sobre la crónica anónima titulada «Fath al-Andalus»</i> (Elías Terés Sádaba).....	337
Al-Ahwānī, ‘Abd al-‘Aziz, <i>Sifāra siyāsiyya min Garn ṭa ilā al-Qābira</i> (Luis Seco de Lucena Paredes).....	239
Barthélemy, A., <i>Dictionnaire arabe-français. Dialectes de Syrie, Alep, Damas, Liban, Jérusalem</i> (Enrique Perpiñá Rodríguez).....	241

Demmen, Rudolf, <i>Die klassisch-arabischen Sprichwörter-sammlungen, insbesondere die des Abū Ubaid</i> (E. G. G.).....	242
Pérès, Henri, <i>La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire</i> (Emilio García Gómez).....	242
Cerulli, Enrico, <i>Una nuova collezione de manoscritti persiani della Biblioteca Vaticana</i> (Emilio García Gómez).....	243
Miles, George C., <i>Coins of the Spanish Muluk al-Tawā'if</i> (J. M. de Navascués).....	244
Farès, Bishr, <i>L'art sacré chez un primitif musulman</i> (Emilio García Gómez). ..	247
Análisis de revistas: <i>Annales de l'Institut d'Etudes Orientales</i> de Argel, XII; <i>Arabica</i> , II-1; <i>Ars Orientalis</i> , I; <i>Bulletin d'Etudes Orientales</i> de l'Institut Français de Damas, XIV; <i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> , XVII-1; <i>Cuadernos de Historia Mundial</i> , II-2; <i>The Islamic Quarterly</i> , II-1; <i>Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland</i> , 1955-1 y 2; <i>Al-Machbrig</i> , XL-2; <i>Mağallat al-Mağma' al-ilmī al-ʿarabī: Dimišq</i> , XXX-1 y 2; <i>Studia Islamica</i> , III; <i>Tamuda</i> , II-2; <i>Die Welt des Islams</i> , IV-1.....	248

NOTICIAS

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN
VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN: 70 pesetas año.

Número suelto: 40 pesetas.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

b — t — ṭ — ḡ — ḥ — j — d — ḏ — r — z — s — š — ṣ
 ḏ — ṭ — z — ʿ — g — f — q — k — l — m — n — h — w — y
 hamza inicial no se transcribe.

tī' marbūṭa = a (en estado absoluto) y at (en estado constructo).

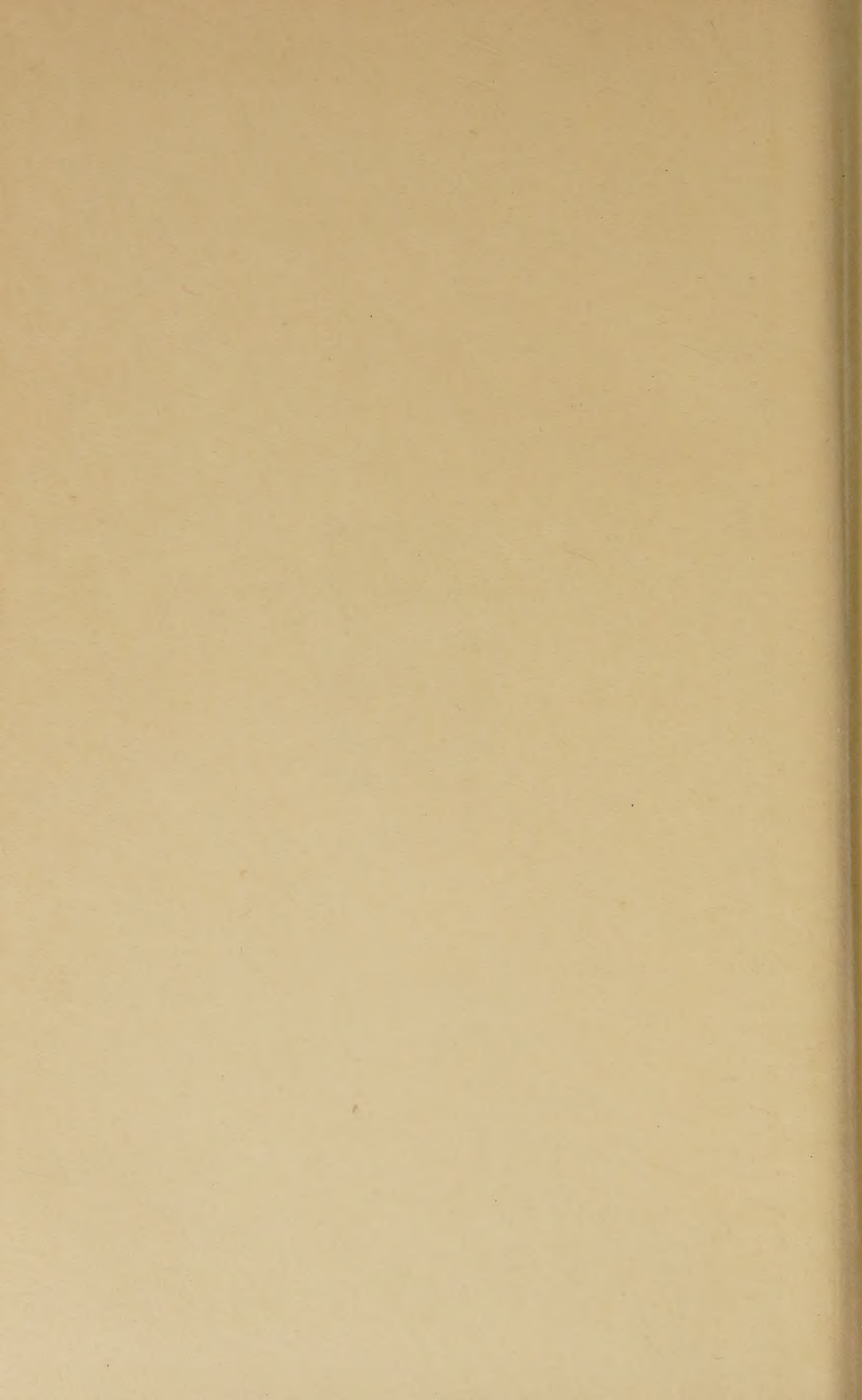
artículo = al- (aun ante solares) y -l- precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = a, i, u; ā, ī, ū.

diptongos = ay, aw.

aliḡ maqṣūra = à.





91-1

